INTRODUCCIÓN GENERAL
AL ESTUDIO DE LAS
DOCTRINAS HINDÚES
(1921)

René Guénon

PREFACIO

Muchas dificultades se oponen, en Occidente, a un estudio serio y profundo de las doctrinas orientales en general, y de las doctrinas hindúes en particular; y los mayores obstáculos, a este respecto, no son quizás aquellos que pueden provenir de los orientales mismos. En efecto, la primera condición requerida para un tal estudio, la más esencial de todas, es evidentemente tener la mentalidad adecuada para comprender las doctrinas de que se trata, queremos decir para comprenderlas verdadera y profundamente; ahora bien, ésta es una aptitud que, salvo muy raras excepciones, falta totalmente a los occidentales. Por otra parte, esta condición necesaria podría considerarse al mismo tiempo como suficiente, ya que, cuando se cumple, los orientales no tienen la menor repugnancia en comunicar su pensamiento tan completamente como es posible hacerlo.

Si no hay más obstáculo real que el que acabamos de indicar, ¿cómo es posible que los «orientalistas», es decir, los occidentales que se ocupan de las cosas de Oriente, no le hayan superado jamás? Y no podría ser tachado de exageración el afirmar que, en efecto, no le han superado nunca, cuando se constata que no han producido más que simples trabajos de erudición, quizás estimables desde un punto de vista especial, pero sin ningún interés para la comprehensión de la menor idea verdadera. Es que no basta conocer una lengua gramaticalmente, ni ser capaz de traducirla palabra por palabra correctamente, para penetrar el espíritu de esa lengua y asimilarse el pensamiento de aquellos que la hablan y la escriben. Se podría ir más lejos incluso y decir que cuanto más escrupulosamente literal es una traducción, más riesgo corre de ser inexacta en realidad, y de desnaturalizar el pensamiento, porque no hay equivalencia verdadera entre los términos de dos lenguas diferentes, sobre todo cuando estas lenguas están muy alejadas una de otra, y alejadas no tanto filológicamente como en razón de la diversidad de las concepciones de los pueblos que las emplean; y es este último elemento el que ninguna erudición permitirá penetrar nunca. Para esto es menester otra cosa que una vana «crítica de textos» que se extiende hasta perderse de vista sobre cuestiones de detalle, otra cosa que métodos de gramáticos y de «literatos», e incluso que un supuesto «método histórico» aplicado a todo indistintamente. Sin duda, los diccionarios y las compilaciones tienen su utilidad relativa, que no se trata de contestar, y no se puede decir que todo este trabajo se haya empleado

en pura pérdida, sobre todo si se reflexiona que aquellos que le llevan a cabo serían lo más frecuentemente ineptos para producir otra cosa; pero, desafortunadamente, desde que la erudición deviene una «especialidad», tiende a ser tomada como un fin en sí misma, en lugar de no ser más que un simple instrumento como debe serlo normalmente. Es esta invasión de la erudición y de sus métodos particulares lo que constituye un verdadero peligro, porque corre el riesgo de absorber a aquellos que serían quizás capaces de librarse a otro género de trabajos, y porque el hábito de estos métodos recorta el horizonte intelectual de aquellos que se someten a ellos y les impone una deformación irremediable.

Todavía no lo hemos dicho todo, y no hemos tocado siquiera el lado más grave de la cuestión: en la producción de los orientalistas, los trabajos de pura erudición son la parte más tediosa, cierto, pero no la más nefasta; y, al decir que no había nada más, queríamos decir nada que tenga algún valor, incluso de un alcance restringido. Algunos, en Alemania concretamente, han querido ir más lejos y, siempre por los mismos métodos, que ya no pueden dar nada aquí, hacer obra de interpretación, aportando por añadidura todo el conjunto de ideas preconcebidas que constituye su mentalidad propia, y con el partidismo manifiesto de hacer entrar las concepciones de que se ocupan en los cuadros habituales del pensamiento europeo. En suma, el error capital de esos orientalistas, puesta aparte la cuestión de método, es verlo todo desde su punto de vista occidental y a través de su mentalidad propia, mientras que la primera condición para poder interpretar correctamente una doctrina cualquiera es naturalmente hacer un esfuerzo para asimilársela y para colocarse, tanto como sea posible, en el punto de vista de aquellos mismos que la han concebido. Decimos tanto como sea posible, ya que no todos pueden llegar a ello igualmente, pero al menos todos pueden intentarlo; ahora bien, lejos de eso, el exclusivismo de los orientalistas de los que hablamos y su espíritu de sistema llegan hasta llevarles, por una increíble aberración, a creerse capaces de comprender las doctrinas orientales mejor que los orientales mismos: pretensión que sólo sería risible si no se aliara a una voluntad bien determinada de «monopolizar» en cierto modo los estudios en cuestión. Y, de hecho, en Europa, fuera de estos «especialistas», no hay apenas para ocuparse de ellos más que una cierta categoría de soñadores extravagantes y de audaces charlatanes que se podrían considerar como cantidad desdeñable, si no ejercieran, ellos también, una influencia deplorable en diversos aspectos, así como tendremos que exponerlo en su lugar de una manera más precisa.

Para atenernos aquí a lo que concierne a los orientalistas que se pueden llamar «oficiales», señalaremos aún, a título de observación preliminar, uno de los abusos a los que da lugar muy frecuentemente el empleo de ese «método histórico» al que ya hemos hecho alusión: es el error que consiste en estudiar las civilizaciones orientales como se haría con civilizaciones desaparecidas desde hace mucho tiempo. En este último caso, es evidente, que uno está forzado, a falta de algo mejor, a contentarse con reconstrucciones aproximadas, sin estar seguro nunca de una perfecta concordancia con lo que ha existido realmente antaño, puesto que no hay ningún medio de proceder a verificaciones directas. Pero se olvida que las civilizaciones orientales, al menos aquellas que nos interesan al presente, se han continuado hasta nosotros sin interrupción, y que tienen todavía representantes autorizados, cuya opinión vale incomparablemente más, para su comprehensión, que toda la erudición del mundo; únicamente, para pensar en consultarlos, sería menester no partir del singular principio de que uno sabe mejor que ellos a qué atenerse sobre el verdadero sentido de sus propias concepciones.

Por otra parte, es menester decir también que los orientales, que tienen, con razón, una idea más bien penosa de la intelectualidad europea, se preocupan muy poco de lo que los occidentales, de una manera general, pueden pensar o no pensar a su respecto; así pues, no buscan de ninguna manera sacarlos de su error, y, al contrario, por efecto de una cortesía algo desdeñosa, se encierran en un silencio que la vanidad occidental toma sin esfuerzo por una aprobación. El «proselitismo» es totalmente desconocido en Oriente, donde, por lo demás, carecería de objeto y no podría ser considerado sino como una prueba de ignorancia y de incomprehensión pura y simple; lo que diremos a continuación mostrará las razones de ello. A este silencio que algunos reprochan a los orientales, y que no obstante es tan legítimo, no puede haber sino raras excepciones, en favor de alguna individualidad aislada que presenta las cualificaciones requeridas y las aptitudes intelectuales adecuadas. En cuanto a aquellos que salen de su reserva fuera de este caso determinado, no se puede decir más que una cosa: es que representan en general elementos bastante poco interesantes, y que, por una razón o por otra, no exponen apenas más que doctrinas deformadas bajo pretexto de adecuarlas a Occidente; tendremos la ocasión de decir algunas palabras acerca de ellos. Lo que queremos hacer comprender por el momento, y lo que hemos indicado desde el comienzo, es que la mentalidad occidental es la única responsable de esta situación, que hace muy difícil el papel de ese mismo que, habiéndose encontrado en condiciones excepcionales y habiendo llegado a asimilarse algunas

ideas, quiere expresarlas de manera más inteligible, pero no obstante sin desnaturalizarlas: debe limitarse a exponer lo que ha comprendido, en la medida en que eso puede hacerse, absteniéndose cuidadosamente de toda preocupación de «vulgarización», y sin aportar siquiera la menor preocupación de convencer a nadie.

Hemos dicho suficiente para definir claramente nuestras intenciones: no queremos hacer aquí obra de erudición, y el punto de vista en el que entendemos colocarnos es mucho más profundo que ese. Puesto que la verdad no es para nosotros un hecho histórico, nos importaría incluso bastante poco, en el fondo, determinar exactamente la proveniencia de tal o cual idea que no nos interesa en suma sino porque, al haberla comprendido, sabemos que es verdadera; pero algunas indicaciones sobre el pensamiento oriental pueden hacer reflexionar a algunos, y este simple resultado tendría, por sí solo, una importancia insospechada. Por lo demás, incluso si esta meta no pudiera ser alcanzada, aún tendríamos una razón para emprender una exposición de este género: sería reconocer de alguna manera todo lo que debemos intelectualmente a los orientales, y de lo que los occidentales no nos han ofrecido nunca el menor equivalente, siquiera parcial e incompleto.

Así pues, mostraremos primeramente, tan claramente como podamos, y después de algunas consideraciones preliminares indispensables, las diferencias esenciales y fundamentales que existen entre los modos generales del pensamiento oriental y los del pensamiento occidental. Insistiremos después más especialmente sobre lo que se refiere a las doctrinas hindúes, en tanto que éstas presentan rasgos particulares que las distinguen de las demás doctrinas orientales, aunque todas tengan bastantes caracteres comunes para justificar, en el conjunto, la posición general de Oriente y Occidente. Finalmente, con respecto a estas doctrinas hindúes, señalaremos la insuficiencia de las interpretaciones que tienen curso en Occidente; para algunas de ellas, deberíamos decir incluso su absurdidad. Como conclusión de este estudio, indicaremos, con todas las precauciones necesarias, las condiciones de un acercamiento intelectual entre Oriente y Occidente, condiciones que, como es fácil preverlo, están muy lejos de cumplirse por el lado occidental: en eso no se trata más que de una posibilidad que queremos mostrar, sin creerla en modo alguno susceptible de una realización inmediata o simplemente próxima.

PRIMERA PARTE

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

CAPÍTULO I

Oriente y Occidente

La primera cosa que tenemos que hacer en el estudio que emprendemos, es determinar la naturaleza exacta de la oposición que existe entre Oriente y Occidente, y primeramente, para eso, precisar el sentido que entendemos dar a los dos términos de esta oposición. Podríamos decir, para una primera aproximación, quizás un poco sumaria, que Oriente, para nosotros, es esencialmente Asia, y que Occidente es esencialmente Europa; pero eso mismo requiere algunas explicaciones.

Cuando hablamos, por ejemplo, de la mentalidad occidental o europea, empleando indiferentemente una u otra de estas dos palabras, con ello entendemos la mentalidad propia de la raza europea tomada en su conjunto. Así pues, llamaremos europeo a todo lo que se refiere a esta raza, y aplicaremos esta denominación común a todos los individuos que han salido de ella, en cualquier parte del mundo donde se encuentren: así, los americanos y los australianos, para no citar más que a éstos, son para nosotros europeos, exactamente del mismo modo que los hombres de la misma raza que han continuado habitando en Europa. Es muy evidente, en efecto, que el hecho de haberse trasladado a otra región, o incluso de haber nacido en ella, no podría modificar por sí mismo la raza, ni por consecuencia, la mentalidad que es inherente a ésta, e incluso si el cambio de medio es susceptible de determinar más pronto o más tarde algunas modificaciones, no serán sino modificaciones bastante secundarias, que no afectan a los caracteres verdaderamente esenciales de la raza, sino que, al contrario, a veces hacen resaltar más claramente algunos de entre ellos. Es así como se puede constatar sin esfuerzo, en los americanos, el desarrollo llevado al extremo de algunas de las tendencias que son constitutivas de la mentalidad europea moderna.

No obstante, aquí se plantea una cuestión que no podemos dispensarnos de indicar brevemente: hemos hablado de la raza europea y de su mentalidad propia; ¿pero hay verdaderamente una raza europea? Si se quiere entender con eso una raza primitiva, con una unidad original y una perfecta homogeneidad, es menester responder negativamente, ya que nadie puede contestar que la población actual de Europa se ha formado por una mezcla de elementos pertenecientes a razas muy diversas, y que hay diferencias étnicas bastante acentuadas, no solo de un país a otro, sino incluso en el

interior de cada agrupamiento nacional. No obstante, por eso no es menos cierto que los pueblos europeos presentan bastantes caracteres comunes para que se les pueda distinguir claramente de todos los demás; su unidad, incluso si es más bien adquirida que primitiva, es suficiente para que se pueda hablar, como lo hacemos, de raza europea. Únicamente, esta raza es naturalmente menos fija y menos estable que una raza pura; los elementos europeos, al mezclarse a otras razas, serán absorbidos más fácilmente, y sus caracteres étnicos desaparecerán rápidamente; pero esto no se aplica más que al caso donde hay mezcla, y, cuando hay solo yuxtaposición, ocurre al contrario que los caracteres mentales, que son los que más nos interesan, aparecen en cierto modo con más relieve. Por lo demás, estos caracteres mentales son aquellos para los que la unidad europea es más clara: cualesquiera que hayan podido ser las diferencias originales en este aspecto como en otros, se ha formado poco a poco, en el curso de la historia, una mentalidad común a todos los pueblos de Europa. Eso no quiere decir que no haya una mentalidad especial de cada uno de estos pueblos; pero las particularidades que los distinguen no son más que secundarias en relación a un fondo común al que parecen superponerse: son en suma como especies de un mismo género. Nadie, incluso entre aquellos que dudan que se pueda hablar de una raza europea, vacilará en admitir la existencia de una civilización europea; y una civilización no es otra cosa que el producto y la expresión de una cierta mentalidad.

No buscaremos precisar ahora los rasgos distintivos de la mentalidad europea, ya que sobresaldrán suficientemente en la continuación de este estudio; indicaremos simplemente que varias influencias han contribuido a su formación: la que ha jugado el papel preponderante es incontestablemente la influencia griega, o, si se quiere, grecorromana. La influencia griega es casi exclusiva en lo que concierne a los puntos de vista filosófico y científico, a pesar de la aparición de algunas tendencias especiales, y propiamente modernas, de las que hablaremos más adelante. En cuanto a la influencia romana, es menos intelectual que social, y se afirma sobre todo en las concepciones del Estado, del derecho y de las instituciones; por lo demás, intelectualmente, los romanos lo habían tomado casi todo de los griegos, de suerte que, a través de ellos, no es sino la influencia de estos últimos la que ha podido ejercerse también indirectamente. Es menester señalar también la importancia, desde el punto de vista religioso especialmente, de la influencia judaica, que, por lo demás, encontraremos igualmente en una cierta parte de Oriente; en eso hay un elemento extraeuropeo en su origen, pero que por eso no es menos constitutivo, en parte, de la mentalidad occidental actual.

Si consideramos ahora Oriente, no es posible hablar de una raza oriental, o de una raza asiática, incluso con todas las restricciones que hemos aportado a la consideración de una raza europea. Aquí se trata de un conjunto mucho más extenso, que comprende poblaciones mucho más numerosas y con diferencias étnicas mucho más grandes; en este conjunto pueden distinguirse varias razas más o menos puras, pero que ofrecen características muy claras, y de las cuales cada una tiene una civilización propia, muy diferente de las otras: no hay una civilización oriental como hay una civilización occidental, hay en realidad civilizaciones orientales. Por consiguiente, habrá lugar a decir cosas especiales para cada una de estas civilizaciones, e indicaremos también cuáles son las grandes divisiones generales que se pueden establecer bajo este aspecto; pero, a pesar de todo, encontraremos, si nos atenemos menos a la forma que al fondo, bastantes elementos o más bien principios comunes para que sea posible hablar de una mentalidad oriental, por oposición a la mentalidad occidental.

Cuando decimos que cada una de las razas de Oriente tiene una civilización propia, eso no es absolutamente exacto; no es siquiera rigurosamente verdadero más que para la raza china sólo, cuya civilización tiene precisamente su base esencial en la unidad étnica. Para las demás civilizaciones asiáticas, los principios de unidad sobre los que reposan son de una naturaleza completamente diferente, como tendremos que explicarlo más tarde, y es lo que les permite abarcar en esta unidad elementos pertenecientes a razas extremadamente diversas. Decimos civilizaciones asiáticas, ya que las que tenemos en vista lo son todas por su origen, incluso cuando se han extendido por otras regiones, como lo ha hecho sobre todo la civilización musulmana. Por lo demás, no hay que decir que aparte de los elementos musulmanes, no consideramos como orientales a los pueblos que habitan el este de Europa e incluso algunas regiones vecinas de Europa: sería menester no confundir a un oriental con un levantino, que es más bien todo lo contrario de él, y que, en cuanto a la mentalidad al menos, tiene los caracteres esenciales de un verdadero occidental.

Llama la atención a primera vista, la desproporción de los dos conjuntos que constituyen respectivamente lo que llamamos Oriente y Occidente; si hay oposición entre ellos, no puede haber verdaderamente equivalencia y ni siquiera simetría entre los dos términos de esta oposición. A este respecto hay una diferencia comparable a la que existe geográficamente entre Asia y Europa, donde la segunda aparece como un simple prolongamiento de la primera; del mismo modo, la situación verdadera de Occidente con relación a Oriente no es en el fondo más que la de una rama desgajada del tronco, y esto es lo que nos es menester explicar ahora más completamente.

CAPÍTULO II

La divergencia

Si se considera lo que se ha convenido llamar la antigüedad clásica, y si se compara a las civilizaciones orientales, se constata fácilmente que está menos alejada de ellas, en algunos aspectos al menos, que la Europa moderna. La diferencia entre Oriente y Occidente parece que ha ido aumentando siempre, pero esta divergencia es en cierto modo unilateral, en el sentido de que es únicamente Occidente el que ha cambiado, mientras que Oriente, de una manera general, permanecía sensiblemente tal como era en aquella época que se ha tomado el hábito de considerar como antigua, y que, no obstante, todavía es relativamente reciente. La estabilidad, se podría decir incluso la inmutabilidad, es un carácter que se le reconoce gustosamente a las civilizaciones orientales, a la de China concretamente, pero sobre cuya interpretación es quizás menos fácil entenderse: los europeos, desde que se han puesto a creer en el «progreso» y en la «evolución», es decir, desde hace un poco más de un siglo, quieren ver en eso una marca de inferioridad, mientras que, al contrario, por nuestra parte, vemos en ello un estado de equilibrio que la civilización occidental se ha mostrado incapaz de alcanzar. Por lo demás, esta estabilidad se afirma tanto en las cosas pequeñas como en las grandes, y se puede encontrar un ejemplo sorprendente de ello en el hecho de que la «moda», con sus variaciones continuas, no existe más que en los países occidentales. En suma, el occidental, y sobre todo el occidental moderno, aparece como esencialmente cambiante e inconstante, no aspirando más que al movimiento y a la agitación, mientras que el oriental presenta exactamente el carácter opuesto.

Si se quisiera figurar esquemáticamente la divergencia de la que hablamos, no habría que trazar dos líneas que irían alejándose por una parte y otra de un eje; sino que Oriente debería ser representado por el eje mismo, y Occidente por una línea que parte de ese eje y que se aleja de él a la manera de una rama que se separa del tronco, así como lo decíamos precedentemente. Este símbolo sería tanto más justo cuanto que, en el fondo, desde los tiempos llamados históricos al menos, Occidente no ha vivido nunca intelectualmente, en la medida en la que no ha tenido una intelectualidad más que de préstamos hechos por Oriente, directa o indirectamente. La civilización griega

misma está bien lejos de haber tenido esa originalidad que se complacen en proclamar aquellos que son incapaces de ver nada más allá, y que llegarían hasta pretender gustosamente que los griegos se han calumniado cuando se les ocurrió reconocer lo que debían a Egipto, a Fenicia, a Caldea, a Persia, e incluso a la India. Por más que todas estas civilizaciones sean incomparablemente más antiguas que la de los griegos, algunos, cegados por lo que podemos llamar el «prejuicio clásico», están completamente dispuestos a sostener, contra toda evidencia, que son ellas las que han tomado préstamos de esta última y las que han sufrido su influencia, y es muy difícil discutir con ellos, precisamente porque su opinión no se apoya más que en prejuicios; pero volveremos más ampliamente sobre esta cuestión. No obstante, es cierto que los griegos han tenido una cierta originalidad, pero que no es lo que se cree ordinariamente, y no consiste apenas más que en la forma bajo la que han presentado y expuesto lo que tomaban, modificándolo de manera más o menos afortunada para adaptarlo a su propia mentalidad, completamente diferente de la de los orientales, e incluso opuesta ya a ésta por más de un lado.

Antes de ir más lejos, precisaremos que no pretendemos contestar la originalidad de la civilización helénica desde tal o cual punto de vista más o menos secundario a nuestro juicio, por ejemplo desde el punto de vista del arte, sino únicamente desde el punto de vista intelectual, que, por lo demás, se encuentra en ella mucho más reducido que en los orientales. Este empequeñecimiento de la intelectualidad, esta disminución, por así decir, podemos afirmarla claramente en relación a las civilizaciones orientales que subsisten y que conocemos directamente; y verosímilmente es lo mismo en relación a las que han desaparecido, según todo lo que podemos saber de ellas, y sobre todo según las analogías que han existido manifiestamente entre éstas y aquellas. En efecto, el estudio de Oriente, tal como es todavía hoy día, si se quisiera emprender de una manera verdaderamente directa, sería susceptible de ayudar en una amplia medida a comprender la antigüedad, en razón de ese carácter de fijeza y de estabilidad que hemos indicado; ayudaría incluso a comprender la antigüedad griega, para la que no tenemos el recurso de un testimonio inmediato, ya que, ahí también, se trata de una civilización que está realmente extinguida, y los griegos actuales no podrían considerarse a ningún título como los legítimos continuadores de los antiguos, de los que ni siquiera son sin duda los descendientes auténticos.

No obstante, es menester tener bien presente que el pensamiento griego es a pesar de todo, en su esencia, un pensamiento occidental, y que ya se encuentran en él, entre algunas otras tendencias, el origen y como el germen de la mayor parte de aquellas

que se han desarrollado, mucho tiempo después, en los occidentales modernos. Así pues, sería menester no llevar demasiado lejos el empleo de la analogía que acabamos de señalar; pero, mantenida en unos justos límites, puede rendir todavía servicios considerables a aquellos que quieren comprender verdaderamente la antigüedad e interpretarla de la manera menos hipotética posible y, por lo demás, todo peligro será evitado si se tiene cuidado de tener en cuenta todo lo que sabemos perfectamente cierto sobre los caracteres especiales de la mentalidad helénica. En el fondo, las tendencias nuevas que se encuentran en el mundo grecorromano son sobre todo tendencias a la restricción y a la limitación, de suerte que las reservas que hay que aportar en una comparación con Oriente deben proceder casi exclusivamente del temor a atribuir a los antiguos de Occidente más de lo que han pensado verdaderamente: cuando se constata que han tomado algo de Oriente, sería menester no creer que lo hayan asimilado completamente, ni apresurarse a concluir de ello que haya identidad de pensamiento. Se pueden establecer aproximaciones numerosas e interesantes que no tienen equivalente en lo que concierne al Occidente moderno; pero por eso no es menos cierto que los modos esenciales del pensamiento oriental son completamente diferentes, y que, al no salir de los cuadros de la mentalidad occidental, aunque sea antigua, uno se condena fatalmente a desdeñar y a desconocer los aspectos de este pensamiento oriental que son precisamente los más importantes y los más característicos. Como es evidente que lo «más» no puede salir de lo «menos», esta única diferencia debería bastar, a falta de toda otra consideración, para mostrar de qué lado se encuentra la civilización que ha tomado préstamos de las otras.

Para volver al esquema que indicábamos más atrás, debemos decir que su principal defecto, por lo demás inevitable en todo esquema, es simplificar demasiado las cosas, al representar la divergencia como habiendo ido creciendo de una manera continua desde la antigüedad hasta nuestros días. En realidad, hubo tiempos de detención en esta divergencia, hubo incluso épocas menos remotas en las que Occidente ha recibido de nuevo la influencia directa de Oriente: queremos hablar sobre todo del periodo alejandrino, y también de lo que los árabes han aportado a la Europa de la edad media, de lo que una parte les pertenecía en propiedad, mientras que el resto estaba sacado de la India; su influencia es bien conocida en cuanto al desarrollo de las matemáticas, pero estuvo lejos de limitarse a este dominio particular. La divergencia se reactivó en el Renacimiento, donde se produjo una ruptura muy clara con la época precedente, y la verdad es que este pretendido Renacimiento fue una muerte para muchas cosas, incluso desde el punto de vista de las artes, pero sobre todo desde el

punto de vista intelectual; es difícil para un moderno aprehender toda la extensión y el alcance de lo que se perdió entonces. El retorno a la antigüedad clásica tuvo como efecto un empequeñecimiento de la intelectualidad, fenómeno comparable al que había tenido lugar antaño en los griegos mismos, pero con la diferencia capital de que ahora se manifestaba en el curso de la existencia de una misma raza, y ya no en el paso de algunas ideas de un pueblo a otro; es como si aquellos griegos, en el momento en que iban a desaparecer enteramente se hubieran vengado de su propia incomprehensión imponiendo a toda una parte de la humanidad los límites de su horizonte mental. Cuando a esta influencia vino a agregarse la de la Reforma, que por lo demás no fue quizás enteramente independiente de ella, las tendencias fundamentales del mundo moderno se establecieron claramente; la Revolución, con todo lo que representa en diversos dominios, y que equivale a la negación de toda tradición, debía ser la consecuencia lógica de su desarrollo. Pero no vamos a entrar aquí en el detalle de todas estas consideraciones, lo que correría el riesgo de llevarnos muy lejos; no tenemos la intención de hacer especialmente la historia de la mentalidad occidental, sino solamente de decir lo que es menester para hacer comprender lo que la diferencia profundamente de la intelectualidad oriental. Antes de completar lo que vamos a decir de los modernos a este respecto, nos es menester todavía volver de nuevo a los griegos, para precisar lo que hasta aquí sólo hemos indicado de una manera insuficiente, y para despejar el terreno, en cierto modo, explicándonos con suficiente claridad como para atajar algunas objeciones que son muy fáciles de prever.

Por el momento, no agregaremos más que una palabra en lo que concierne a la divergencia de Occidente en relación a Oriente: ¿continuará aumentando esta divergencia indefinidamente? Las apariencias podrían hacerlo creer, y, en el estado actual de las cosas, esta cuestión es seguramente de esas sobre las que se puede discutir; pero, sin embargo, en cuanto a nós, no pensamos que eso sea posible; las razones de ello se darán en nuestra conclusión.

CAPÍTULO III

El prejuicio clásico

Ya hemos indicado lo que entendemos por «prejuicio clásico»: es propiamente el partidismo expreso de atribuir a los griegos y a los romanos el origen de toda civilización. En el fondo, apenas se puede encontrar para ello otra razón que está: los occidentales, porque su propia civilización no se remonta en efecto apenas más allá de la época grecorromana y porque deriva casi enteramente de ella, son llevados a imaginarse que eso ha debido ser igual por todas partes, y les cuesta trabajo concebir la existencia de civilizaciones muy diferentes y de origen mucho más antiguo; se podría decir que son, intelectualmente, incapaces de rebasar el Mediterráneo. Por lo demás, el hábito de hablar de «la civilización», de una manera absoluta, contribuye también en una amplia medida a mantener este prejuicio: «La civilización», entendida así y supuesta única, es algo que no ha existido nunca; en realidad, siempre ha habido y hay todavía «civilizaciones». La civilización occidental, con sus caracteres especiales, es simplemente una civilización entre otras, y lo que se llama pomposamente «la evolución de la civilización» no es nada más que el desarrollo de esta civilización particular desde sus orígenes relativamente recientes, desarrollo que, por lo demás. está muy lejos de haber sido siempre «progresivo» regularmente y sobre todos los puntos: lo que hemos dicho más atrás del pretendido Renacimiento y de sus consecuencias podría servir aquí como ejemplo muy claro de una regresión intelectual, que no ha hecho todavía más que agravarse hasta nuestros días.

Para quien quiere examinar las cosas con imparcialidad, es manifiesto que los griegos han tomado verdaderamente, desde el punto de vista intelectual al menos, casi todo de los orientales, así como ellos mismos lo han confesado frecuentemente; por mentirosos que hayan podido ser, al menos no han mentido sobre este punto, y, por lo demás, no tenían ningún interés en ello, todo lo contrario. Su única originalidad, decíamos precedentemente, reside en la manera en la que han expuesto las cosas, según una facultad de adaptación que no se les puede contestar, pero que se encuentra necesariamente limitada a la medida de su comprehensión; así pues, en suma, se trata de una originalidad de orden puramente dialéctico. En efecto, los modos de razonamiento, que derivan de los modos generales del pensamiento y que sirven para

formularlos, son diferentes en los griegos y en los orientales; es menester siempre tenerlo en cuenta cuando se señalan algunas analogías, por lo demás reales, como la del silogismo griego, por ejemplo, con lo que se ha llamado más o menos exactamente el silogismo hindú. Ni siquiera se puede decir que el razonamiento griego se distingue por un rigor particular; no parece más riguroso que los otros más que a aquellos que tienen el hábito exclusivo de él, y esta apariencia proviene únicamente de que se encierra siempre en un dominio más restringido, más limitado, y, por eso mismo, mejor definido. Lo que es verdaderamente propio de los griegos, por el contrario, pero poco en su favor, es una cierta sutileza dialéctica de la que los diálogos de Platón ofrecen numerosos ejemplos, y donde se ve la necesidad de examinar indefinidamente una misma cuestión bajo todas sus facetas, tomándola por los lados más pequeños, y para desembocar en una conclusión más o menos insignificante; es menester creer que los modernos, en Occidente, no son los primeros en estar afligidos de «miopía intelectual»

Quizás no hay lugar, después de todo, a reprochar más de lo debido a los griegos haber disminuido el campo del pensamiento humano como lo han hecho; por una parte, eso era una consecuencia inevitable de su constitución mental, de la cual no podrían ser tenidos por responsables, y, por otra, han puesto al menos de esta manera al alcance de una parte de la humanidad algunos conocimientos que, de otro modo, habrían corrido mucho riesgo de permanecerles completamente extraños. Es fácil darse cuenta de ello viendo de lo que son capaces, en nuestros días, los occidentales que se encuentran directamente en presencia de algunas concepciones orientales, y que intentan interpretarlas conformemente a su propia mentalidad: todo lo que no pueden reducir a formas «clásicas» se les escapa totalmente, y todo lo que reducen a esas formas, mal que bien, es, por eso mismo, desfigurado hasta el punto de hacerlo irreconocible.

El supuesto «milagro griego», como lo llaman sus admiradores entusiastas, se reduce en suma a muy poca cosa, o al menos, allí donde implica un cambio profundo, este cambio es una decadencia: es la individualización de las concepciones, la sustitución de lo intelectual puro por lo racional, del punto de vista metafísico por el punto de vista científico y filosófico. Importa poco, por lo demás, que los griegos hayan sabido dar mejor que otros un carácter práctico a algunos conocimientos, o que hayan sacado de ellos consecuencias que tienen un tal carácter, mientras que aquellos que les habían precedido no lo habían hecho; es permisible encontrar incluso que han dado así al conocimiento un fin menos puro y menos desinteresado, porque su mane-

ra de ver las cosas no les permitía quedarse sino difícilmente y como excepcionalmente en el dominio de los principios. Esta tendencia «práctica», en el sentido más ordinario de la palabra, es una de las que debían ir acentuándose en el desarrollo de la civilización occidental, y es visiblemente predominante en la época moderna; no se puede hacer excepción a este respecto más que en favor de la edad media, mucho más inclinada hacia la especulación pura.

De una manera general, por su naturaleza, los occidentales son muy poco metafísicos, y la comparación de sus lenguas con las de los orientales proporcionaría por sí sola una prueba suficiente de ello, si los filósofos fueran capaces de aprehender verdaderamente el espíritu de las lenguas que estudian. Por el contrario, los orientales tienen una tendencia muy marcada a desinteresarse de las aplicaciones, y eso se comprende fácilmente, ya que quienquiera que se entrega esencialmente al conocimiento de los principios universales, no puede interesarse sino muy mediocremente en las ciencias especiales, y todo lo más, puede concederles una curiosidad pasajera, insuficiente en todo caso para provocar numerosos descubrimientos en este orden de ideas. Cuando se sabe, con una certidumbre matemática en cierto modo, e incluso más que matemática, que las cosas no pueden ser otras que lo que son, se es forzosamente desdeñoso de la experiencia, ya que la constatación de un hecho particular, cualquiera que sea, no prueba nunca nada más que la existencia pura y simple de ese hecho mismo; todo lo más, una tal constatación puede servir a veces para ilustrar una teoría, a título de ejemplo, pero en modo alguno para probarla, y creer lo contrario es una grave ilusión. En estas condiciones, evidentemente no hay lugar para estudiar las ciencias experimentales por sí mismas, y, desde el punto de vista metafísico, no tienen, como el objeto al que se aplican, más que un valor puramente accidental y contingente; así pues, muy frecuentemente, no se siente siquiera la necesidad de extraer las leyes particulares, que, no obstante, se podrían sacar de los principios, a título de aplicación especial a tal o cual dominio determinado, si se encontrara que la cosa vale la pena. Desde entonces, se puede comprender todo lo que separa el «saber» oriental de la «investigación» occidental; pero uno puede sorprenderse también de que la investigación haya llegado, para los occidentales modernos, a constituir un fin por sí misma, independientemente de sus resultados posibles.

Otro punto que importa resaltar esencialmente aquí, y que se presenta por lo demás como un corolario de lo que precede, es que nadie ha estado nunca más lejos que los orientales, sin excepción, de tener, como la antigüedad grecorromana, el culto de la naturaleza, puesto que la naturaleza no ha sido nunca para ellos más que el mundo

de las apariencias; sin duda, estas apariencias tienen también una realidad, pero no es más que una realidad transitoria y no permanente, contingente y no universal. Así pues, el «naturalismo», bajo todas las formas de las que es susceptible, no puede constituir, a los ojos de hombres que se pueden llamar metafísicos por temperamento, más que una desviación e incluso una verdadera monstruosidad intelectual.

No obstante, es menester decir que los griegos, a pesar de su tendencia al «naturalismo», no llegaron nunca a conceder a la experimentación la importancia excesiva que los modernos le atribuyen; se encuentra en toda la antigüedad, incluso occidental, un cierto desdén por la experiencia, que sería quizás bastante difícil de explicar de otro modo que viendo en él un rastro de la influencia oriental, ya que, en parte, había perdido su razón de ser para los griegos, cuyas preocupaciones no eran apenas metafísicas, y para quienes las consideraciones de orden estético ocupaban muy frecuentemente el lugar de las razones más profundas, que se les escapaban. Por consiguiente, es a estas últimas consideraciones a las que se hace intervenir más ordinariamente en la explicación del hecho de que se trata; pero, en el origen al menos, pensamos que hay en eso algo diferente. En todo caso, eso no impide que se encuentre ya en los griegos, en un cierto sentido, el punto de partida de las ciencias experimentales tales como las comprenden los modernos, ciencias en las que la tendencia «práctica» se une a la tendencia «naturalista», y que la una y la otra no pueden alcanzar su pleno desarrollo más que en detrimento del pensamiento puro y del conocimiento desinteresado. Así pues, el hecho de que los orientales no se hayan dedicado nunca a algunas ciencias especiales no es en modo alguno un signo de inferioridad por su parte, e incluso, intelectualmente, es todo lo contrario; es, en suma, una consecuencia normal de que su actividad ha estado dirigida siempre en otro sentido y hacia un fin completamente diferente. Son precisamente los diversos sentidos en los que se puede ejercer la actividad mental del hombre los que imprimen a cada civilización su carácter propio, determinando la dirección fundamental de su desarrollo; y, al mismo tiempo, esto es también lo que da la ilusión de progreso a aquellos que, no conociendo más que una civilización, ven exclusivamente la dirección en la que se desarrolla, creen que es la única posible, y no se dan cuenta que ese desarrollo sobre un punto puede estar ampliamente compensado por una regresión sobre otros puntos.

Si se considera el orden intelectual, el único esencial para las civilizaciones orientales, hay al menos dos razones para que los griegos, bajo está aspecto, hayan tomado todo de éstas, es decir, todo lo que hay realmente válido en sus concepciones; una de estas razones, esa sobre la que hemos insistido más hasta aquí, está sacada de la inap-

titud relativa de la mentalidad griega a este respecto; la otra es que la civilización helénica es de fecha mucho más reciente que las principales civilizaciones orientales. Eso es verdad en particular para la India, aunque, allí donde hay algunas relaciones entre las dos civilizaciones, algunos llevan el «prejuicio clásico» hasta afirmar *a priori* que eso es la prueba de una influencia griega. Sin embargo, si una tal influencia ha intervenido realmente en la civilización hindú, no ha podido ser sino muy tardía, y ha debido permanecer necesariamente completamente superficial. Podríamos admitir que haya habido, por ejemplo, una influencia de orden artístico, aunque, incluso bajo este punto de vista especial, las concepciones de los hindúes hayan permanecido siempre, en todas las épocas, extremadamente diferentes de las de los griegos; por lo demás, no se encuentran rastros ciertos de una influencia de este género más que en una cierta porción, muy restringida a la vez en el espacio y en el tiempo, de la civilización búdica, que no podría ser confundida con la civilización hindú propiamente dicha. Pero esto nos obliga a decir al menos algunas palabras sobre lo que, en la antigüedad, podrían ser las relaciones entre pueblos diferentes y más o menos alejados, y seguidamente sobre las dificultades que plantean, de una manera general, las cuestiones de cronología, tan importantes a los ojos de los partidarios más o menos exclusivos del famoso «método histórico».

CAPÍTULO IV

Las relaciones de los pueblos antiguos

Se cree bastante generalmente que las relaciones entre Grecia y la India no han comenzado, o al menos no han adquirido una importancia apreciable, más que en la época de las conquistas de Alejandro; así pues, para todo lo que es ciertamente anterior a esta fecha, se habla simplemente de semejanzas fortuitas entre las dos civilizaciones, y, para todo lo que es posterior, o supuesto posterior, se habla naturalmente de influencia griega, como lo quiere la lógica especial inherente al «prejuicio clásico». Esa es una opinión que, como muchas otras, está desprovista de todo fundamento serio, ya que las relaciones entre los pueblos, incluso alejados, eran mucho más frecuentes en la antigüedad de lo que se imagina ordinariamente. En suma, las comunicaciones no eran mucho más difíciles entonces de lo que eran hace uno o dos siglos, y más precisamente hasta la invención de los ferrocarriles y de los barcos de vapor; se viajaba sin duda menos comúnmente que en nuestra época, menos frecuentemente y sobre todo menos deprisa, pero se viajaba de una manera más provechosa, porque se tomaba el tiempo de estudiar los países que se atravesaban, y a veces se viajaba justamente sólo en vista de ese estudio y de los beneficios intelectuales que se podían obtener de él. En estas condiciones, no hay ninguna razón plausible para tratar de «leyenda» lo que se nos ha contado sobre los viajes de los filósofos griegos, tanto más cuanto que estos viajes explican muchas de las cosas que, de otro modo, serían incomprehensibles. La verdad es que, mucho antes de los primeros tiempos de la filosofía griega, los medios de comunicación debían tener un desarrollo del que los modernos están lejos de hacerse una idea exacta, y eso de una manera normal y permanente, fuera de las migraciones de pueblos que no se han producido nunca, sin duda, más que de una manera discontinua y algo excepcional.

Entre otras pruebas que podríamos citar en apoyo de lo que acabamos de decir, indicaremos sólo una, que concierne especialmente a las relaciones de los pueblos mediterráneos, y lo haremos porque se trata de un hecho poco conocido o al menos en el que se repara poco, al que nadie parece haber prestado la atención que merece, y del que nadie ha dado, en todo caso, más que interpretaciones muy inexactas. El hecho del que queremos hablar es la adopción, en todo el entorno de la cuenca del

Mediterráneo, de un mismo tipo fundamental de moneda, con variaciones accesorias que servían de marcas distintivas locales; y esta adopción, aunque apenas se pueda fijar su fecha exacta, se remonta ciertamente a una época muy antigua, al menos si no se tiene en cuenta más que el período que se considera más habitualmente en la antigüedad. No se ha querido ver en eso nada más que una simple imitación de las monedas griegas, que habrían llegado accidentalmente a regiones lejanas; esto es también un ejemplo de la influencia exagerada que siempre se ha querido atribuir a los griegos, y también de la enojosa tendencia de hacer intervenir el azar en todo lo que no se sabe explicar, como si el azar fuera otra cosa que un nombre que se da, para disimularla, a nuestra ignorancia de las causas reales. Lo que nos parece cierto, es que el tipo monetario común de que se trata, que conlleva esencialmente una cabeza humana por un lado, y un caballo o un carro por el otro, no es más específicamente griego que itálico o cartaginés, o incluso celta o ibérico; su adopción ha necesitado ciertamente un acuerdo más o menos explícito entre los diversos pueblos mediterráneos, aunque las modalidades de este acuerdo se nos escapan forzosamente. Ocurre con este tipo monetario como con algunos símbolos o con algunas tradiciones, que se encuentra que son los mismos en límites aún más extensos; y por otra parte, si nadie contesta las relaciones sostenidas que las colonias griegas mantenían con su metrópoli, ¿por qué se habrían de contestar entonces las que han podido establecerse entre los griegos y otros pueblos? Por lo demás, incluso allí donde una convención del género de la que acabamos de decir no haya intervenido nunca, por razones que pueden ser de órdenes diversos, que no vamos a buscar aquí, y que, por lo demás, sería quizás difícil determinar exactamente, no está probado en modo alguno que eso haya impedido el establecimiento de intercambios más o menos regulares; los medios para ello han debido ser simplemente otros, puesto que debían estar adaptados a unas circunstancias diferentes.

Para precisar el alcance conviene reconocer el hecho que hemos indicado, aunque no lo hemos tomado más que a título de ejemplo, es menester agregar que los intercambios comerciales no han debido producirse nunca de una manera sostenida sin ser acompañados más pronto o más tarde por intercambios de un orden diferente, y concretamente por intercambios intelectuales; e incluso puede ser que, en algunos casos, las relaciones económicas, lejos de tener el primer rango como lo tienen en los pueblos modernos, no hayan tenido más que una importancia más o menos secundaria. La tendencia a reducirlo todo al punto de vista económico, ya sea en la vida interior de un país, ya sea en las relaciones internacionales, es en efecto una tendencia

completamente moderna; los antiguos, incluidos los occidentales, a excepción quizás de los fenicios únicamente, no consideraban las cosas de esta manera, y los orientales, incluso actualmente, no los consideran así tampoco. Ésta es la ocasión de repetir cuan peligroso es siempre querer formular una apreciación desde el propio punto de vista, en lo que concierne a hombres que, al encontrarse en otras circunstancias, con una mentalidad diferente, situados de modo diferente en el tiempo y en el espacio, no se han colocado nunca, ciertamente, en ese mismo punto de vista, y ni siquiera tenían ninguna razón para concebirle; sin embargo, este error es el que cometen muy frecuentemente aquellos que estudian la antigüedad, y es también, como lo decíamos desde el comienzo, el que nunca dejan de cometer los orientalistas.

Para volver de nuevo a nuestro punto de partida, nadie está autorizado por el hecho de que los filósofos griegos más antiguos han precedido en varios siglos a la época alejandrina, a concluir que no han conocido nada de las doctrinas hindúes. Para citar un ejemplo, el atomismo, mucho tiempo antes de aparecer en Grecia, había sido sostenido en la India por la escuela de Kanâda, y después por los jainas y los budistas; puede ser que haya sido importado a Occidente por los fenicios, como algunas tradiciones lo dan a entender, pero, por otra parte, diversos autores afirman que Demócrito, que fue uno de los primeros entre los griegos en adoptar esta doctrina, o al menos en formularla claramente, había viajado a Egipto, a Persia y a la India. Los primeros filósofos griegos pueden haber conocido incluso, no sólo las doctrinas hindúes, sino también las doctrinas budistas, ya que no son, ciertamente, anteriores al budismo, y, además, éste se extendió muy pronto fuera de la India, en regiones de Asia más cercanas a Grecia, y, por consiguiente, relativamente más accesibles. Esta circunstancia fortificaría la tesis, muy sostenible, de traspasos, no por cierto exclusivamente, pero sí principalmente, provenientes de la civilización búdica. Lo que es curioso, en todo caso, es que las aproximaciones que se pueden hacer con las doctrinas de la india son mucho más numerosas y más llamativas en el periodo presocrático que en los periodos posteriores; ¿qué ocurre entonces con el papel de las conquistas de Alejandro en las relaciones intelectuales de los dos pueblos? En suma, no parecen haber introducido, en cuanto a hechos de influencia hindú, más que lo que se puede encontrar en la lógica de Aristóteles, y a lo cual hacíamos alusión precedentemente en lo que concierne al silogismo, así como en la parte metafísica de la obra del mismo filósofo, para la que se podrían señalar también semejanzas demasiado precisas como para ser puramente accidentales.

Si se objeta, para salvaguardar a pesar de todo la originalidad de los filósofos griegos, que hay un fondo intelectual común a toda la humanidad, por eso no es menos cierto que este fondo es algo muy general y muy vago para proporcionar una explicación satisfactoria de semejanzas precisas y claramente determinadas. Por lo demás, la diferencia de las mentalidades va mucho más lejos, en muchos de los casos, de lo que creen los que no han conocido nunca más que un sólo tipo de humanidad; entre los griegos y los hindúes, particularmente, esta diferencia era de las más considerables. Una explicación semejante no puede bastar más que cuando se trata de dos civilizaciones comparables entre sí, que se desarrollan en el mismo sentido, aunque independientemente la una de la otra, y que producen concepciones idénticas en el fondo, aunque muy diferentes en la forma: este caso es el de las doctrinas metafísicas de la China y de la India. También sería quizás más plausible, incluso en estos límites, ver en eso, como se está forzado a hacerlo por ejemplo cuando se constata una comunidad de símbolos, el resultado de una identidad de las tradiciones primordiales, lo que supone unas relaciones que, por lo demás, pueden remontarse a épocas mucho más remotas que el comienzo del periodo llamado «histórico»; pero esto nos llevaría demasiado lejos.

Después de Aristóteles, los rastros de una influencia hindú en la filosofía griega devienen cada vez más raros, si no completamente nulos, porque esta filosofía se encierra en un dominio cada vez más limitado y contingente, cada vez más alejado de toda intelectualidad verdadera, y porque este dominio es, en su mayor parte, el de la moral, que se refiere a preocupaciones que han sido siempre completamente ajenas a los orientales. Es únicamente en los neoplatónicos donde se verán reaparecer las influencias orientales, y es inclusive ahí donde se encontraran por primera vez, en los griegos, algunas ideas metafísicas, como la del Infinito. Hasta entonces, en efecto, los griegos no habían tenido más que la noción de lo indefinido, y, rasgo eminentemente característico de su mentalidad, acabado y perfecto eran para ellos términos sinónimos; para los orientales, al contrario, es el Infinito el que es idéntico a la Perfección. Tal es la diferencia profunda que existe entre un pensamiento filosófico, en el sentido europeo de la palabra, y un pensamiento metafísico; pero tendremos la ocasión de volver de nuevo sobre ello más ampliamente a continuación, y estas pocas indicaciones bastan por el momento, ya que nuestra intención no es establecer aquí una comparación detallada entre las concepciones respectivas de la India y de Grecia, comparación que, por lo demás, encontraría muchas dificultades en las que no piensan apenas aquellos que la consideran demasiado superficialmente.

CAPÍTULO V

Cuestiones de cronología

Las cuestiones relativas a la cronología son de las que embarazan más a los orientalistas, y este embarazo está generalmente bastante justificado; pero se equivocan, por una parte, al conceder a estas cuestiones una importancia excesiva, y, por otra, al creer que podrán llegar, con sus métodos ordinarios, a obtener soluciones definitivas, mientras que, de hecho, no llegan más que a hipótesis más o menos fantasiosas, sobre las que, por lo demás, están muy lejos de ponerse de acuerdo entre sí. No obstante, hay algunos casos que no presentan ninguna dificultad real, al menos en tanto que se quiera consentir no complicarnos, como por gusto, con las sutilezas y las argucias de una «crítica» y de una «hipercrítica» absurdas. Tal es concretamente el caso de los documentos que, como los antiguos anales chinos, contienen una descripción precisa del estado del cielo en la época a la que se refieren; el cálculo de su fecha exacta, que se basa sobre datos astronómicos ciertos, no puede admitir ninguna ambigüedad. Desafortunadamente, este caso no es general, es incluso casi excepcional, y los demás documentos, los documentos hindúes en particular, no ofrecen en su mayor parte nada de tal para guiar las investigaciones, lo que, en el fondo, prueba simplemente que sus autores no han tenido la menor preocupación de «registrar la fecha» en vista de reivindicar una prioridad cualquiera. La pretensión a la originalidad intelectual, que contribuye en una buena medida al nacimiento de los sistemas filosóficos, es, incluso entre los occidentales, algo completamente moderno, que la edad media ignoraba también; las ideas puras y las doctrinas tradicionales no han constituido nunca la propiedad de tal o cual individuo, y las particularidades biográficas de aquellos que las han expuesto e interpretado son de mínima importancia. Por lo demás, incluso para la China, la precisión que hacíamos hace un momento no se aplica apenas, a decir verdad, más que a los escritos históricos; pero, después de todo, esos son los únicos para los que la determinación cronológica presenta un verdadero interés, puesto que esta determinación misma no tiene sentido ni alcance más que desde el punto de vista de la historia únicamente. Es menester señalar, por otra parte, que, para aumentar la dificultad, existe en la India, y sin duda también en algunas civilizaciones extinguidas, una cronología, o más exactamente algo que tiene la apariencia de una cro-

nología, basada sobre números simbólicos, que sería menester no tomar en modo alguno literalmente por números de años; y, ¿no se encuentra algo análogo hasta en la cronología bíblica? Únicamente, esta pretendida cronología se aplica exclusivamente, en realidad, a periodos cósmicos, y no a periodos históricos; entre los unos y los otros, no hay ninguna confusión posible, si no es por efecto de una ignorancia bastante grosera, y, no obstante, uno está bien forzado a reconocer que los orientalistas han dado muchos ejemplos de semejantes equivocaciones.

Una tendencia muy general entre estos mismos orientalistas es la que les lleva a reducir lo más posible, e incluso frecuentemente más allá de toda medida razonable, la antigüedad de las civilizaciones que tratan, como si estuvieran molestos por el hecho que estas civilizaciones hayan podido existir y estar ya en pleno desarrollo en épocas tan lejanas, tan anteriores a los orígenes más remotos que se puedan asignar a la civilización occidental actual, o más bien a aquellas de las que procede directamente; su partidismo a este respecto no parece tener otra excusa que esa, que es verdaderamente muy insuficiente. Por lo demás, este mismo partidismo se ha ejercido también sobre cosas mucho más vecinas de Occidente, bajo todos los aspectos, de lo que lo son las civilizaciones de la China y de la India, e incluso de las de Egipto, de Persia y de Caldea; es así como se esfuerzan, por ejemplo, en «rejuvenecer» la *Qabbalah* hebraica de manera que pueda suponérsele una influencia alejandrina y neoplatónica, mientras que es muy ciertamente la inversa lo que se ha producido en realidad; y eso siempre por la misma razón, es decir, únicamente porque se ha convenido *a priori* que todo debe venir de los griegos, que éstos han tenido el monopolio de los conocimientos en la antigüedad, como los europeos se imaginan que le tienen ahora, y que han sido, siempre como estos mismos europeos pretenden serlo actualmente, los educadores y los inspiradores del género humano. Y sin embargo Platón, cuyo testimonio no debería ser sospechoso en la circunstancia, no ha temido contar en el *Timeo* que los egipcios trataban a los griegos de «niños»; los orientales tendrían, también hoy, muchas razones para decir otro tanto de los occidentales, si los escrúpulos de una cortesía quizás excesiva no les impidieran frecuentemente llegar hasta ahí. No obstante, recordamos que esta misma apreciación fue formulada justamente por un hindú que, al oír por primera vez exponer las concepciones de algunos filósofos europeos, estuvo tan lejos de mostrarse maravillado por ellas que declaró que eran ideas buenas todo lo más para un niño de ocho años.

Aquellos que encuentren que reducimos demasiado el papel desempeñado por los griegos, al hacer de él casi exclusivamente un papel de «adaptadores», podrían obje-

tarnos que no conocemos todas sus ideas, y que hay muchas cosas que no han llegado hasta nosotros. Eso es cierto, sin duda en algunos casos, y concretamente para la enseñanza oral de los filósofos; pero, lo que conocemos de sus ideas, ¿no es ampliamente suficiente para permitirnos juzgar el resto? La analogía, que es lo único que nos proporciona el medio de ir, en una cierta medida, de lo conocido a lo desconocido, puede darnos la razón aquí; y, por lo demás, según la enseñanza escrita que poseemos, hay al menos fuertes presunciones para que la enseñanza oral correspondiente, en lo que tenía precisamente de especial y de «esotérico», es decir, de «más interior», estuviera, como la de los «misterios» con la que debía tener muchas relaciones, más fuertemente teñida aún de inspiración oriental. Por lo demás, la «interioridad» misma de esta enseñanza sólo puede garantizarnos que estaba menos alejada de su fuente y menos deformada que toda otra, porque estaba menos adaptada a la mentalidad general del pueblo griego, sin lo cual su comprehensión no hubiera requerido evidentemente una preparación especial, sobre todo una preparación tan larga y tan difícil como lo era, por ejemplo, la que estaba en uso en las escuelas pitagóricas.

Por lo demás, los arqueólogos y los orientalistas estarían muy desacertados al invocar contra nosotros una enseñanza oral, o incluso obras perdidas, puesto que el «método histórico», que estiman tanto, tiene como carácter esencial no tomar en consideración más que los monumentos que tienen bajo los ojos y los documentos escritos que tienen entre las manos; y es ahí, precisamente, donde se muestra toda la insuficiencia de ese método. En efecto, hay una precisión que se impone, pero que se pierde de vista muy frecuentemente, y que es la siguiente: si se encuentra, para una cierta obra, un manuscrito cuya fecha se puede determinar por un medio cualquiera, eso prueba que la obra de que se trata no es ciertamente posterior a esa fecha, pero eso es todo, y no prueba en modo alguno que no pueda ser muy anterior. Puede ocurrir muy bien que se descubran después otros manuscritos más antiguos de la misma obra, y, por lo demás, incluso si no se descubren, por eso no se tiene el derecho de concluir que no existen, ni con mayor razón que jamás hayan existido. Si, en el caso de una civilización que ha durado hasta nosotros, existen todavía, es al menos verosímil que, lo más frecuentemente, no se dejen al azar de un descubrimiento arqueológico como los que se pueden hacer cuando se trata de una civilización desaparecida, y no hay, por otra parte, ninguna razón para admitir que aquellos que los conservan se crean obligados un día u otro a desprenderse de ellos en beneficio de los eruditos occidentales, tanto más cuando puede darse a su conservación un interés sobre el que no insistiremos, pero, acerca del cual la curiosidad, incluso decorada con el epíteto

de «científica», es de muy poco valor. Por otra parte, en lo que concierne a las civilizaciones desaparecidas, estamos obligados a darnos cuenta de que, a pesar de todas las investigaciones y todos los descubrimientos, hay una multitud de documentos que no se encontrarán nunca, por la simple razón de que han sido destruidos accidentalmente; como los accidentes de este género han sido, en muchos de los casos, contemporáneos de las civilizaciones mismas de que se trata, y no forzosamente posteriores a su extinción, y como podemos constatar aún muy frecuentemente tales accidentes alrededor de nosotros, es extremadamente probable que el mismo hecho haya debido producirse también, más o menos, en las demás civilizaciones que se han prolongado hasta nuestra época; hay incluso tantas más posibilidades para que haya sido así cuanto que, desde el origen de esas civilizaciones, ha transcurrido una sucesión de siglos más larga. Pero hay todavía algo más: incluso sin accidente, los manuscritos antiguos pueden desaparecer de una manera completamente natural, normal en cierto modo, por desgaste puro y simple; en este caso, son reemplazados por otros que, necesariamente, son de una fecha más reciente, y los únicos cuya existencia se podrá constatar en adelante. Podemos hacernos una idea de ello, en particular, por lo que pasa de una manera constante en el mundo musulmán: un manuscrito circula y es transportado, según las necesidades, de un centro de enseñanza a otro, y a veces a regiones muy alejadas, hasta que está bastante gravemente dañado por el uso como para estar casi fuera de servicio; se hace entonces una copia suya tan exacta como es posible, copia que tendrá en adelante el lugar del antiguo manuscrito, que se utilizará de la misma manera, y que será ella misma reemplazada por otra cuando esté deteriorada a su vez, y así sucesivamente. Estos reemplazos sucesivos pueden ser ciertamente muy molestos para las investigaciones especiales de los orientalistas; pero aquellos que proceden a ello no se preocupan apenas de este inconveniente, e, incluso si tuvieran conocimiento de él, no consentirían cambiar sus hábitos por tan poco. Todas estas precisiones son tan evidentes en sí mismas que quizás no valdría la pena formularlas siquiera, si el partidismo que hemos señalado en los orientalistas no les cegara hasta el punto de ocultarles enteramente esta evidencia.

Ahora bien, hay otro hecho que apenas pueden tener en cuenta, sin estar en desacuerdo consigo mismos, los partidarios del «método histórico»: es que la enseñanza oral ha precedido casi en todas partes a la enseñanza escrita, y que ha sido la única en uso durante periodos que han podido ser muy largos, aunque su duración exacta sea difícilmente determinable. De una manera general, en la mayoría de los casos, un escrito tradicional no es más que la fijación relativamente reciente de una enseñanza

que se había transmitido primero oralmente, y a la que es muy raro que se pueda asignar un autor; así, aún cuando se esté seguro de estar en posesión del manuscrito primitivo, de lo que quizás no hay ningún ejemplo, todavía sería menester saber cuánto tiempo había durado la transmisión oral anterior, y esa es una cuestión que, muy frecuentemente, corre el riesgo de quedar sin respuesta. Esta exclusividad de la enseñanza oral ha podido tener razones múltiples, y no supone necesariamente la ausencia de la escritura, cuyo origen es ciertamente muy remoto, al menos bajo la forma ideográfica, de la que la forma fonética no es más que una degeneración causada por una necesidad de simplificación. Se sabe, por ejemplo, que la enseñanza de los druidas permaneció siempre exclusivamente oral, incluso en una época en la que los celtas conocían ciertamente la escritura, puesto que se servían corrientemente de un alfabeto griego en sus relaciones comerciales; así la enseñanza druídica no ha dejado ningún rastro auténtico, y todo lo más, se puede reconstruir a su respecto, más o menos exactamente, algunos fragmentos muy restringidos. Por lo demás, sería un error creer que la transmisión oral debió alterar la enseñanza a la larga; al contrario, dado el interés que presentaba su conservación integral, hay razones para pensar que se tomaban las precauciones necesarias para que se mantuviera siempre idéntica, no sólo en el fondo, sino incluso en la forma; y se puede constatar que este mantenimiento es perfectamente realizable por lo que tiene lugar hoy en día todavía en todos los pueblos orientales, para los que la fijación por la escritura no ha entrañado nunca la supresión de la tradición oral ni ha sido considerada como capaz de suplirla enteramente. Cosa curiosa, se admite comúnmente que algunas obras no han sido escritas desde su origen; se admite concretamente para los poemas homéricos en la antigüedad clásica, y para las canciones de gesta de la edad media; ¿por qué, pues, no se iba a querer admitir ya la misma cosa cuando se trata de obras que se refieren, no ya al orden simplemente literario, sino al orden de la intelectualidad pura, donde la transmisión oral tiene razones mucho más profundas? Es verdaderamente inútil insistir más sobre esto, y, en cuanto a esas razones profundas a las que acabamos de hacer alusión, éste no es el lugar para desarrollarlas; por lo demás, tendremos la ocasión de decir al respecto algunas palabras después.

Queda un último punto que querríamos indicar en este capítulo: es que, si frecuentemente es muy difícil situar exactamente en el tiempo un cierto periodo de la existencia de un pueblo antiguo, lo es a veces casi otro tanto, por extraño que eso pueda parecer, situarle en el espacio. Queremos decir con eso que algunos pueblos han podido, en diversas épocas, emigrar de una región a otra, y que nada nos prueba

que las obras que han dejado los antiguos hindúes o los antiguos persas, por ejemplo, hayan sido compuestas todas en los países donde viven actualmente sus descendientes. Es más, nada nos lo prueba incluso en el caso donde estas obras contienen la designación de algunos lugares, los nombres de ríos o de montañas que conocemos todavía, ya que estos mismos nombres han podido ser aplicados sucesivamente en las diversas regiones donde el pueblo considerado se ha detenido en el curso de sus migraciones. En eso hay algo bastante natural: ¿no tienen los europeos actuales frecuentemente el hábito de dar, a las ciudades que fundan en sus colonias y a los accidentes geográficos que encuentran en ellas, denominaciones tomadas de su país de origen? Se ha discutido a veces la cuestión de saber si la Hélade de los tiempos homéricos era en efecto la Grecia de las épocas más recientes, o si la Palestina bíblica era verdaderamente la región que nosotros designamos todavía por este nombre: las discusiones de este género no son quizás tan vanas como se piensa ordinariamente, y la cuestión da lugar al menos a plantearse, incluso si, en los casos que acabamos de citar, es bastante probable que deba ser resuelta por la afirmativa. Por el contrario, en lo que concierne a la India védica, hay muchas razones para responder negativamente a una cuestión de este género; los antepasados de los hindúes han debido, en una época por lo demás indeterminada, habitar una región muy septentrional, puesto que, según algunos textos, ocurría que el sol hacía allí el curso del horizonte sin ponerse; ¿pero cuando han abandonado está morada primitiva, y al cabo de cuantas etapas han llegado desde allí a la India actual? Son cuestiones interesantes bajo un cierto punto de vista, pero que nos contentamos con señalar sin pretender examinarlas aquí, ya que no entran en nuestro tema. Las consideraciones que hemos tratado hasta aquí no constituyen más que simples preliminares, que nos han parecido necesarios antes de abordar las cuestiones propiamente relativas a la interpretación de las doctrinas orientales; y, para estas últimas cuestiones, que constituyen nuestro objeto principal, nos es menester señalar todavía otro género de dificultades.

CAPÍTULO VI

Dificultades lingüísticas

La dificultad más grave, para la interpretación correcta de las doctrinas orientales, es la que proviene, como ya lo hemos indicado y como entendemos exponerlo sobre todo en lo que seguirá, de la diferencia esencial que existe entre los modos del pensamiento oriental y los del pensamiento occidental. Esta diferencia se traduce naturalmente por una diferencia correspondiente en las lenguas que están destinadas a expresar respectivamente estos modos, de donde una segunda dificultad, que deriva de las primeras, cuando se trata de traducir algunas ideas a las lenguas de Occidente, que carecen de términos apropiados, y que, sobre todo, son muy poco metafísicas. Por lo demás, eso no es en suma más que una agravación de las dificultades inherentes a toda traducción, y que se encuentran incluso, a un grado menor, para pasar de una lengua a otra que es muy vecina de ella tanto filológica como geográficamente; en este último caso todavía, los términos que se consideran como correspondientes, y que tienen frecuentemente el mismo origen o la misma derivación, están a veces muy lejos, a pesar de eso, de ofrecer para el sentido un equivalente exacto. Eso se comprende fácilmente, ya que es evidente que cada lengua debe de estar particularmente adaptada a la mentalidad del pueblo que hace uso de ella, y cada pueblo tiene su mentalidad propia, más o menos ampliamente diferente de la de los demás; esta diversidad de las mentalidades étnicas es únicamente mucho menor cuando se consideran pueblos pertenecientes a una misma raza o que se vinculan a una misma civilización. En este caso, los caracteres mentales comunes son ciertamente los más fundamentales, pero los caracteres secundarios que se superponen a ellos pueden dar lugar a variaciones que son aún muy apreciables; y uno podría preguntarse incluso si, entre los individuos que hablan una misma lengua, en los límites de una nación que comprende elementos étnicos diversos, el sentido de las palabras de esta lengua no se matiza más o menos de una región a otra, tanto más cuanto que la unificación nacional y lingüística es frecuentemente reciente y un poco artificial: no habría nada de qué sorprendente, por ejemplo, en que la lengua común herede en cada provincia, tanto para el fondo como para la forma, algunas particularidades del antiguo dialecto al que ha venido a superponerse y al que ha reemplazado más o menos completamente. Sea

como sea, las diferencias de las que hablamos son naturalmente mucho más sensibles de un pueblo a otro: si puede haber varias maneras de hablar una lengua, es decir, en el fondo, de pensar sirviéndose de esta lengua, hay ciertamente una manera de pensar especial que se expresa normalmente en cada lengua distinta; y la diferencia alcanza en cierto modo su máximo para lenguas muy diferentes entre sí a todos los respectos, o inclusive para lenguas emparentadas filológicamente, pero adaptadas a mentalidades y a civilizaciones muy diversas, ya que las aproximaciones filológicas permiten con mucha menos seguridad que las aproximaciones mentales el establecimiento de equivalencias verdaderas. Es por estas razones por lo que, como lo decíamos desde el comienzo, la traducción más literal no es siempre la más exacta desde el punto de vista de las ideas, muy lejos de eso, y es también por lo que el conocimiento puramente gramatical de una lengua es completamente insuficiente para dar la comprehensión de ella.

Cuando hablamos del alejamiento de los pueblos y, por consiguiente, de sus lenguas, es menester destacar que éste puede ser un alejamiento tanto en el tiempo como en el espacio, de suerte que lo que acabamos de decir se aplica igualmente a la comprehensión de las lenguas antiguas. Es más, para un mismo pueblo, si ocurre que su mentalidad sufre en el curso de su existencia notables modificaciones, no sólo términos nuevos que vienen a sustituir en su lengua a términos antiguos, sino que también el sentido de los términos que se mantienen varía correlativamente a los cambios mentales, hasta el punto de que, en una lengua que ha permanecido casi idéntica en su forma exterior, las mismas palabras llegan a no responder ya en realidad a las mismas concepciones, y que sería menester entonces, para restablecer su sentido, una verdadera traducción, que reemplace palabras que están no obstante todavía en uso por otras palabras completamente diferentes; la comparación de la lengua francesa del siglo XVII y la de nuestros días proporciona numerosos ejemplos de ello. Debemos agregar que eso es verdad sobre todo para los pueblos occidentales, cuya mentalidad, así como lo indicábamos precedentemente, es extremadamente inestable y cambiante; y, por lo demás, hay todavía una razón decisiva para que un tal inconveniente no se presente en Oriente, o al menos para que se reduzca allí a su estricto mínimo: es que en Oriente hay una demarcación muy clara establecida entre las lenguas vulgares, que varían forzosamente en una cierta medida para responder a las necesidades del uso corriente, y las lenguas que sirven para la exposición de las doctrinas, lenguas que están fijadas inmutablemente, y a las que su destino pone al abrigo de todas las variaciones contingentes, lo que, por lo demás, disminuye aún más la impor-

tancia de las consideraciones cronológicas. Hasta un cierto punto, se habría podido encontrar algo análogo en Europa en la época donde el latín se empleaba generalmente para la enseñanza y para los intercambios intelectuales; una lengua que sirve para un tal uso no puede ser llamada propiamente una lengua muerta, sino que es una lengua fijada, y es precisamente eso lo que constituye su gran ventaja, sin hablar de su comodidad para las relaciones internacionales, donde las «lenguas auxiliares» artificiales que preconizan los modernos fracasarán siempre fatalmente. Si podemos hablar de una fijeza inmutable, sobre todo en Oriente, y para la exposición de doctrinas cuya esencia es puramente metafísica, es porque, en efecto, estas doctrinas no «evolucionan» en el sentido occidental de esta palabra, lo que hace perfectamente inaplicable para ellas el empleo de todo «método histórico»; por extraño y por incomprehensible incluso que eso pueda parecer a los occidentales modernos, que querrían creer a toda costa en el «progreso» en todos los dominios, no obstante es así, y, a falta de reconocerlo, uno se condena a no comprender nunca nada del Oriente. Las doctrinas metafísicas no tienen que cambiar en su fondo y ni siquiera perfeccionarse; sólo pueden desarrollarse bajo algunos puntos de vista, al recibir expresiones que son más particularmente apropiadas a cada uno de estos puntos de vista, pero que se mantienen siempre en un espíritu rigurosamente tradicional. Si ocurre por excepción que no sea así, y que llegue a producirse una desviación intelectual en un medio más o menos restringido, esa desviación, si es verdaderamente grave, no tarda en tener como consecuencia el abandono de la lengua tradicional en el medio en cuestión, donde es reemplazada por un idioma de origen vulgar, pero que adquiere a su vez una cierta fijeza relativa, porque la doctrina disidente tiende espontáneamente a colocarse como tradición independiente, aunque, evidentemente, desprovista de toda autoridad regular. El oriental, incluso salido de las vías normales de su intelectualidad, no puede vivir sin una tradición o algo que ocupe su lugar, e intentaremos hacer comprender después todo lo que es para él la tradición bajo sus diversos aspectos; por lo demás, esa es una de las causas profundas de su desprecio hacia el occidental, que se presenta muy frecuentemente a él como un ser desprovisto de todo lazo tradicional.

Para tomar ahora bajo otro punto de vista, y como en su principio mismo, las dificultades que queremos señalar especialmente en el presente capítulo, podemos decir que toda expresión de un pensamiento cualquiera es imperfecta en sí misma, porque limita y restringe las concepciones para encerrarlas en una forma definida que no puede serle nunca completamente adecuada, puesto que la concepción contiene siem-

pre algo más que su expresión, e incluso inmensamente más cuando se trata de concepciones metafísicas, que deben dejar siempre la parte de lo inexpresable, porque es su esencia misma abrirse sobre posibilidades ilimitadas. El paso de una lengua a otra, forzosamente menos bien adaptada que la primera, no hace en suma más que agravar esta imperfección original e inevitable; pero, cuando se ha llegado a aprehender en cierto modo la concepción misma a través de su expresión primitiva, identificándose tanto como sea posible a la mentalidad de aquel o de aquellos que la han pensado, está claro que siempre se puede remediar en una amplia medida este inconveniente, dando una interpretación que, para ser inteligible, deberá ser un comentario mucho más que una traducción literal pura y simple. Así pues, toda la diferencia real reside, en el fondo, en la identificación mental que se requiere para llegar a este resultado; muy ciertamente, hay quienes son completamente inaptos para ello, y se ve cuanto rebasa eso el alcance de los trabajos de simple erudición. Esa es la única manera de estudiar las doctrinas que pueda ser verdaderamente provechosa; para comprenderlas, es menester, por así decir, estudiarlas «desde dentro», mientras que los orientalistas se han limitado a considerarlas «desde fuera».

El género de trabajo de que se trata aquí es relativamente más fácil para las doctrinas que se han trasmitido regularmente hasta nuestra época, y que tienen todavía interpretes autorizados, que para aquellas cuya expresión escrita o figurada es la única que nos ha llegado, sin estar acompañada de la tradición oral desde mucho tiempo extinguida. Es muy penoso que los orientalistas se hayan obstinado en desdeñar, con un partidismo quizás involuntario por una parte, pero por eso mismo más invencible, esta ventaja que se les ofrecía, sobre todo a aquellos que se proponen estudiar civilizaciones que subsisten todavía, a exclusión de aquellos cuyas investigaciones recaen sobre civilizaciones desaparecidas. No obstante, como ya lo indicábamos más atrás, estos últimos mismos, los egiptólogos y los asiriólogos por ejemplo, podrían ciertamente evitarse muchas equivocaciones si tuvieran un conocimiento más extenso de la mentalidad humana y de las diversas modalidades de las que es susceptible; pero un tal conocimiento no sería posible precisamente sino por el estudio verdadero de las doctrinas orientales, que prestaría así, indirectamente al menos, inmensos servicios a todas las ramas del estudio de la antigüedad. Únicamente, incluso para este objeto que esta lejos de ser el más importante a nuestros ojos, sería menester no encerrarse en una erudición que no tiene por sí misma más que un interés muy mediocre, pero que es sin duda el único dominio donde pueda ejercerse sin demasiados inconvenientes la actividad de aquellos que no quieren o no pueden salir de los estrechos límites

de la mentalidad occidental moderna. Esa, lo repetimos todavía una vez más, es la razón esencial que hace los trabajos de los orientalistas absolutamente insuficientes para permitir la comprensión de una idea cualquiera, y al mismo tiempo completamente inútiles, cundo no incluso perjudiciales en algunos casos, para un acercamiento intelectual entre Oriente y Occidente.

SEGUNDA PARTE

Los modos generales del pensamiento oriental

CAPÍTULO I

Las grandes divisiones de Oriente

Ya hemos dicho que, aunque se pueda oponer la mentalidad oriental en su conjunto a la mentalidad occidental, no obstante no se puede hablar de una civilización oriental como se habla de una civilización occidental. Hay varias civilizaciones orientales claramente distintas, y de las cuales cada una posee, como lo veremos después, un principio de unidad que le es propio, y que difiere esencialmente de una a otra de estas civilizaciones; pero, por diversas que sean, todas tienen no obstante algunos rasgos comunes, principalmente bajo el aspecto de los modos del pensamiento, y eso es lo que permite decir precisamente que existe, de una manera general, una mentalidad específicamente oriental.

Cuando se quiere emprender un estudio cualquiera, siempre es oportuno, para poner orden en él, comenzar por establecer una clasificación basada sobre las divisiones naturales del objeto que uno se propone estudiar. Por eso es por lo que, antes de toda consideración, es necesario situar unas en relación a otras las diferentes civilizaciones orientales, ateniéndonos, por lo demás, a las grandes líneas y a las divisiones más generales, suficientes al menos para una primera aproximación, puesto que nuestra intención no es entrar aquí en un examen detallado de cada una de estas civilizaciones tomadas aparte.

En estas condiciones, podemos dividir el Oriente en tres grandes regiones, que designaremos, según su situación geográfica en relación a Europa, como el Oriente próximo, el Oriente medio, y el Extremo Oriente. Para nós, el Oriente próximo comprende todo el conjunto del mundo musulmán; el Oriente medio está constituido esencialmente por la India; y en cuanto al Extremo Oriente, es lo que se designa habitualmente bajo este nombre, es decir, la China e Indochina. Es fácil ver, desde el primer vistazo, que estas tres divisiones generales corresponden bien a tres grandes civilizaciones completamente distintas e independientes, que son, si no las únicas que existen en todo el Oriente, al menos sí las más importantes y aquellas cuyo dominio es con mucho el más extenso. Por lo demás, en el interior de cada una de estas civilizaciones, se podrían marcar seguidamente subdivisiones, que ofrecen variaciones casi del mismo orden que aquellas que, en la civilización europea, existen entre paí-

ses diferentes; únicamente, aquí, no se podrían asignar a estas subdivisiones unos límites que sean los de nacionalidades, cuya noción misma responde a una concepción que, en general, es extraña a Oriente.

El Oriente próximo, que comienza en los confines de Europa, se extiende no sólo sobre la parte de Asia que está más cerca de ésta, sino también, al mismo tiempo, sobre todo el Africa del Norte; así pues, a decir verdad, comprende países que, geográficamente, son tan occidentales como Europa misma. Pero la civilización musulmana, en todas las direcciones que ha tomado su expansión, por eso no ha guardado menos los caracteres esenciales que tiene de su punto de partida oriental; y ha impreso estos caracteres a pueblos extremadamente diversos, formándoles así una mentalidad común, pero no, sin embargo, hasta el punto de quitarles toda originalidad. Las poblaciones beréberes de Africa del Norte no se han confundido nunca con los árabes que viven sobre el mismo suelo, y es fácil distinguirlos, no sólo por las costumbres especiales que han conservado o por su tipo físico, sino también por una suerte de fisonomía mental que les es propia; es muy cierto, por ejemplo, que el kabilo está mucho más cerca del europeo, por algunos lados, de lo que lo está el árabe. Por eso no es menos verdad que, en tanto que tiene una unidad, la civilización de Africa del Norte es, no sólo musulmana, sino incluso árabe en su esencia; y, por lo demás, lo que se puede llamar el grupo árabe es, en el mundo islámico, aquel cuya importancia es verdaderamente primordial, puesto que es en él donde el islam ha tomado nacimiento, y puesto que su lengua propia es la lengua tradicional de todos los pueblos musulmanes, cualquiera que sean su origen y raza. Al lado de este grupo árabe, distinguiremos otros dos grupos principales, que podemos llamar el grupo turco y el grupo persa, aunque estas denominaciones no sean quizás de una exactitud rigurosa. El primero de estos grupos comprende sobre todo pueblos de raza mongol, como los turcos y los tártaros; sus rasgos mentales les diferencian enormemente de los árabes, así como también sus rasgos físicos, pero, al tener poca originalidad intelectual, dependen en el fondo de la intelectualidad árabe; y por lo demás, desde el punto de vista religioso mismo, estos dos grupos árabe y turco, a pesar de algunas diferencias rituales y legales, forman un conjunto único que se opone al grupo persa. Llegamos pues aquí a la separación más profunda que existe en el mundo musulmán, separación que se expresa ordinariamente diciendo que los árabes y los turcos son «sunnitas», mientras que los persas son «shiitas»; estas designaciones harían llamada a algunas reservas, pero aquí no vamos a entrar en estas consideraciones.

Según lo que acabamos de decir, se puede ver que las divisiones geográficas no siempre coinciden estrictamente con el campo de expansión de las civilizaciones correspondientes, sino sólo con el punto de partida y el centro principal de estas civilizaciones. En la India, se encuentran elementos musulmanes un poco por todas partes, y los hay incluso en China; pero no vamos a preocuparnos de ellos cuando hablamos de las civilizaciones de estas dos regiones, porque la civilización islámica no es autóctona de ellas. Por otra parte, Persia debería vincularse, étnica e incluso geográficamente, a lo que hemos llamado el Oriente medio; si no la hacemos entrar ahí, es porque su población actual es enteramente musulmana. Sería menester considerar en realidad, en ese Oriente medio, dos civilizaciones distintas, aunque tengan manifiestamente una cepa común: una es la de la India, y la otra la de los antiguos persas; pero esta última ya no tiene hoy, como representantes, más que a los parsis, que forman agrupaciones poco numerosas y dispersas, unas en la India, en Bombay principalmente, y las otras en el Cáucaso; bástenos aquí señalar su existencia. Así pues, ya no nos queda que considerar, en la segunda de nuestras grandes divisiones, más que la civilización propiamente india, o más precisamente hindú, que abarca en su unidad pueblos de razas muy diversas: entre las múltiples regiones de la India, y sobre todo entre el norte y el sur, hay diferencias étnicas al menos tan grandes como las que se pueden encontrar en toda la extensión de Europa; pero todos estos pueblos tienen no obstante una civilización común, y también una lengua tradicional común, que es el sánscrito. La civilización de la India, en algunas épocas, se ha extendido más hacia el este, y ha dejado huellas evidentes en algunas regiones de Indochina, como Birmania, Siam y Camboya, e incluso en algunas islas de Oceanía, en Java concretamente. Por otra parte, de esta misma civilización hindú ha salido la civilización búdica, que se ha extendido, bajo formas diversas, sobre una gran parte del Asia central y oriental; pero la cuestión del budismo hace llamada a algunas explicaciones que daremos después.

En lo que concierne a la civilización del Extremo Oriente, que es la única cuyos representantes pertenecen todos verdaderamente a una sola raza, es propiamente la civilización china; se extiende, como lo hemos dicho, a Indochina, y más especialmente a Toukin y Annam; pero los habitantes de estas regiones son de raza china, ya sea pura, o ya sea mezclada con algunos elementos de origen malasio, aunque están lejos de ser preponderantes. Hay lugar a insistir sobre el hecho de que la lengua tradicional inherente a esta civilización es esencialmente la lengua china escrita, que no participa de las variaciones de la lengua hablada, ya se trate, por lo demás, de varia-

ciones en el tiempo o en el espacio; un chino del norte, un chino del sur y un anamita pueden no comprenderse al hablar, pero el uso de los mismos caracteres ideográficos, con todo lo que implica en realidad, estable entre ellos un lazo cuya fuerza es totalmente insospechada por los europeos.

En cuanto al Japón, que hemos dejado a un lado en nuestra división general, se vincula al Extremo Oriente en la medida en que ha sufrido la influencia china, aunque, por otra parte, posee también, con el *Shinto*, una tradición propia de un carácter muy diferente. Habría lugar a preguntarse hasta qué punto estos diversos elementos han podido mantenerse a pesar de la modernización, es decir, en suma de la occidentalización, que ha sido impuesta a este pueblo por sus dirigentes; pero es esa una cuestión demasiado particular para que podamos detenernos en ella aquí.

Por otro lado, es intencionadamente que hemos omitido, en lo que precede, hablar de la civilización tibetana, que, sin embargo, está muy lejos de ser desdeñable, sobre todo desde el punto de vista que nos ocupa más particularmente. Esta civilización, en algunos aspectos, participa a la vez de la de la India y de la de la China, aunque presenta caracteres que le son absolutamente especiales; pero, como es aún más completamente ignorada por los europeos que cualquier otra civilización oriental, no se podía hablar de ella útilmente sin entrar en desarrollos que estarían aquí enteramente fuera de propósito.

Así pues, teniendo en cuenta las restricciones que hemos indicado, no vamos a considerar más que tres grandes civilizaciones orientales, que corresponden respectivamente a las tres divisiones geográficas que hemos señalado primeramente, y que son las civilizaciones musulmana, hindú y china. Para hacer comprender los caracteres que diferencian más esencialmente a estas civilizaciones unas en relación a otras, sin entrar no obstante en demasiados detalles a este respecto, lo mejor que podemos hacer es exponer tan claramente como sea posible los principios sobre que reposa la unidad fundamental de cada una de ellas.

CAPÍTULO II

Principios de unidad de las civilizaciones orientales

Es muy difícil encontrar actualmente un principio de unidad en la civilización occidental; se podría decir incluso que su unidad, que reposa siempre naturalmente sobre un conjunto de tendencias que constituyen una cierta conformidad mental, ya no es verdaderamente más que una simple unidad de hecho, que carece de principio como carece de principio esta civilización misma, desde que se ha roto, en la época del Renacimiento y de la Reforma, el lazo tradicional de orden religioso que era precisamente para ella el principio esencial, y que hacía de ella, en la edad media, lo que se llamaba la «Cristiandad». La intelectualidad occidental no podía tener a su disposición, en los límites donde se ejerce su actividad específicamente restringida, ningún elemento tradicional de un orden diferente que fuera susceptible de sustituir a ese; entendemos que un tal elemento, fuera de las excepciones incapaces de generalizarse en este medio, no podía ser concebido de otra manera que en modo religioso. En cuanto a la unidad de la raza europea, en tanto que raza, es, como lo hemos indicado, demasiado relativa y demasiado débil para poder servir de base a la unidad de una civilización. Así pues, desde entonces, se corría el riesgo de que hubiera civilizaciones europeas múltiples, sin ningún lazo efectivo y consciente; y, de hecho, es a partir del momento en que se quebró la unidad fundamental de la «Cristiandad» cuando se vieron constituirse en su lugar, a través de muchas vicisitudes y de esfuerzos inciertos, las unidades secundarias, fragmentarias y empequeñecidas de las «nacionalidades». Pero, no obstante, hasta su desviación mental, y como a pesar suyo, Europa conservaba la huella de la formación única que había recibido en el curso de los siglos precedentes; las influencias mismas que habían acarreado la desviación se habían ejercido por todas partes de modo semejantemente, aunque a grados diversos; el resultado fue también una mentalidad común, de donde una civilización que seguía siendo común a pesar de todas las divisiones, pero que, en lugar de depender legítimamente de un principio, cualquiera que fuera, por lo demás, iba a estar en adelante, si se puede decir, al servicio de una «ausencia de principio» que la condenaba a una decadencia intelectual irremediable. Se puede sostener, ciertamente, que ese era el precio del progreso material hacia el que el mundo occidental ha tendido exclusivamente desde

entonces, ya que hay vías de desarrollo que son inconciliables; pero, sea como sea, era verdaderamente, a nuestro juicio, pagar muy caro ese progreso tan ensalzado.

Esta apreciación muy breve permite comprender, en primer lugar, como no puede haber en Oriente nada que sea comparable a lo que son las naciones occidentales: la aplicación de las nacionalidades es en suma, en una civilización, el signo de una disolución parcial que resulta de la pérdida de lo que constituía su unidad profunda. En Occidente mismo, lo repetimos, la concepción de la nacionalidad es algo esencialmente moderno; no se podría encontrar nada análogo en todo lo que había existido antes, ni en las ciudades griegas, ni en el imperio romano, salido, por lo demás, de las extensiones sucesivas de la ciudad original, o en sus prolongamientos medievales más o menos indirectos, ni en las confederaciones o las ligas de pueblos a la manera céltica, y ni siquiera en los estados organizados jerárquicamente según el tipo feudal.

Por otra parte, lo que hemos dicho de la unidad antigua de la «Cristiandad», unidad de naturaleza esencialmente tradicional, y concebida según un modo especial que es el modo religioso, puede aplicarse aproximadamente a la concepción de la unidad del mundo musulmán. En efecto, entre las civilizaciones orientales, la civilización islámica es la que está más cerca de Occidente, y se podría decir inclusive que, tanto por sus caracteres como por su situación geográfica, es, en diversos aspectos, intermediaria entre Oriente y Occidente; así pues, la tradición puede ser considerada bajo dos modos profundamente distintos, de los que uno es puramente oriental, pero el otro, que es el modo propiamente religioso, es común con la civilización occidental. Por lo demás, judaísmo, cristianismo e islamismo se presentan como los tres elementos de un mismo conjunto, fuera del cual, lo decimos desde ahora, a menudo es muy difícil aplicar propiamente el término mismo de «religión», por poco que se le conserve un sentido preciso y claramente definido; pero, en el islamismo, este lado estrictamente religioso no es en realidad más que el aspecto más exterior; éstos son puntos sobre los cuales tendremos que volver después. Sea como sea, para no considerar de momento más que el lado exterior, es sobre una tradición que se puede calificar de religiosa donde reposa toda la organización del mundo musulmán: no es, como en la Europa actual, la religión la que es un elemento del orden social, sino que, al contrario, es el orden social todo entero el que se integra en la religión, de cuya legislación es inseparable, al encontrar en ella su principio y su razón de ser. Eso es lo que, desgraciadamente para ellos, no han comprendido nunca bien los europeos que han tenido que tratar con pueblos musulmanes, y este desconocimiento ha entrañado los errores políticos más groseros y más inextricables; pero no queremos

detenernos aquí sobre estas consideraciones, que no hacemos más que indicarlas de pasada. A este propósito, agregaremos sólo dos precisiones que tienen su interés: la primera es que la concepción del «califato», única base posible de todo «panislamismo» verdaderamente serio, no es asimilable a ningún grado a la de una forma cualquiera de gobierno nacional, y que, por lo demás, tiene todo lo que es menester para desorientar a los europeos, habituados a considerar una separación absoluta, e incluso una oposición, entre el «poder espiritual» y el «poder temporal»; la segunda, es que para pretender instaurar en el islam «nacionalidades» diversas, es menester toda la ignorante suficiencia de algunos «jóvenes» musulmanes, como se califican ellos mismos para proclamar su «modernismo», y en quienes la enseñanza de las universidades occidentales ha obliterado completamente el sentido tradicional.

Nos es menester todavía, en lo que concierne al islam, insistir aquí sobre otro punto, que es la unidad de su lengua tradicional: hemos dicho que esta lengua es el árabe, pero debemos precisar que es el árabe literal, distinto en una cierta medida del árabe vulgar que es una alteración suya y, gramaticalmente, una simplificación. En eso hay una diferencia que es un poco del mismo género que la que hemos señalado, para la China, entre la lengua escrita y la lengua hablada: únicamente el árabe literal puede presentar toda la fijeza que se requiere para desempeñar el papel de lengua tradicional, mientras que el árabe vulgar, como cualquier otra lengua que sirve para el uso corriente, sufre naturalmente algunas variaciones según las épocas y según las regiones. No obstante, esas variaciones están lejos de ser tan considerables como se cree ordinariamente en Europa: inciden sobre todo en la pronunciación y en el empleo de algunos términos más o menos especiales, y son insuficientes para constituir incluso una pluralidad de dialectos, ya que todos los hombres que hablan el árabe son perfectamente capaces de comprenderse; no hay en suma, incluso en lo que concierne al árabe vulgar, más que una lengua única, que se habla desde Marruecos hasta el Golfo Pérsico, y los supuestos dialectos árabes más o menos variados son una pura invención de los orientalistas. En cuanto a la lengua persa, aunque no sea fundamental desde el punto de vista de la tradición musulmana, su empleo en los numerosos escritos relativos al «sufismo» le da no obstante, para la parte más oriental del islam, una importancia intelectual incontestable.

Si pasamos ahora a la civilización hindú, su unidad es también de orden pura y exclusivamente tradicional: comprende, en efecto, elementos pertenecientes a razas o agrupaciones étnicas muy diversas, y que todas pueden llamarse igualmente «hindúes» en el sentido estricto de la palabra, a exclusión de otros elementos pertenecien-

tes a esas mismas razas, o al menos a algunas de entre ellas. Algunos querrían que no hubiera sido así en el origen, pero su opinión se funda sólo en la suposición de una pretendida «raza aria», que se debe simplemente a la imaginación demasiado fértil de los orientalistas; el término sánscrito *ârya*, del que se ha sacado el nombre de esta raza hipotética, no ha sido nunca en realidad más que un epíteto distintivo que se aplica sólo a los hombres de las tres primeras castas, y eso independientemente del hecho de pertenecer a tal o cual raza, consideración que no interviene aquí. Es verdad que el principio de la institución de las castas, como muchas otras cosas, ha permanecido tan incomprendido en Occidente, que no hay nada sorprendente en que todo lo que se refiere a él de cerca o de lejos haya dado lugar a toda suerte de confusiones; pero volveremos de nuevo sobre esta cuestión en otra parte. Lo que es menester retener por el momento, es que la unidad hindú reposa enteramente sobre el reconocimiento de una cierta tradición, que envuelve, aquí también, todo el orden social, aunque, por lo demás, a título de simple aplicación a unas contingencias; esta última reserva es necesaria por el hecho de que la tradición de que se trata ya no es religiosa como lo era en el islam, sino que es de orden más puramente intelectual y esencialmente metafísico. Esta suerte de doble polarización, exterior e interior, a la que hemos hecho alusión a propósito de la tradición musulmana, no existe en la India, donde, por consiguiente, no se pueden hacer con Occidente las aproximaciones que, al menos, permitía todavía el lado exterior del islam; aquí ya no hay absolutamente nada que sea análogo a lo que son las religiones occidentales, y, para sostener lo contrario, no puede haber más que observadores superficiales, que prueban así su perfecta ignorancia de los modos del pensamiento oriental. Como nos reservamos tratar muy especialmente la civilización de la India, no es útil, por el momento, decir mucho más a su respecto.

Así como ya lo hemos indicado, la civilización china es la única cuya unidad sea esencialmente, en su naturaleza profunda, una unidad de raza; su elemento característico, bajo este aspecto, es lo que los chinos llaman *gen*, concepción que se puede traducir, sin demasiada inexactitud, por «solidaridad de la raza». Esta solidaridad, que implica a la vez la perpetuidad y la comunidad de la existencia, se identifica por lo demás a la «idea de la vida», aplicación del principio metafísico de la «causa inicial» a la humanidad existente; y es de la transposición de esta noción al dominio social, con la puesta en obra continua de todas sus consecuencias prácticas, de donde se desprende la excepcional estabilidad de las instituciones chinas. Es esta misma concepción la que permite comprender que la organización social toda entera reposa aquí

sobre la familia, prototipo esencial de la raza; en Occidente, se habría podido encontrar algo análogo, hasta un cierto punto, en la ciudad antigua, cuyo núcleo inicial le formaba también la familia, y donde el «culto de los antepasados» mismo, con todo lo que implica efectivamente, tenía una importancia de la que a los modernos les cuesta algún trabajo darse cuenta. No obstante, no creemos que, en ninguna otra parte que en China, se haya llegado nunca tan lejos en el sentido de una concepción de la unidad familiar que se opone a todo individualismo, que suprime por ejemplo la propiedad privada individual, y, por consiguiente, la herencia, y que hace en cierto modo la vida imposible al hombre que, voluntariamente o no, se encuentra cercenado de la comunidad de la familia. Esta juega, en la sociedad china, un papel al menos tan considerable como el de la casta en la sociedad hindú, y que le es comparable en algunos aspectos; pero su principio es completamente diferente. Por otra parte, la parte propiamente metafísica de la tradición, en China más que en cualquier otro sitio, está claramente separada de todo el resto, es decir, en suma, de sus aplicaciones a los diversos órdenes de relatividades; no obstante, no hay que decir que esta separación, por profunda que pueda ser, no podría llegar hasta una discontinuidad absoluta, que tendría como efecto privar de todo principio real a las formas exteriores de la civilización. Eso se ve muy claramente en el Occidente moderno, donde las instituciones civiles, despojadas de todo valor tradicional, pero arrastrando con ellas algunos vestigios del pasado, en adelante incomprendidos, producen a veces el efecto de una verdadera parodia ritual sin la menor razón de ser, y cuya observancia no es propiamente más que una «superstición», con toda la fuerza que da a esta palabra su acepción etimológica rigurosa.

Hemos dicho suficiente para mostrar que la unidad de cada una de las grandes civilizaciones orientales es de un orden completamente diferente que la de la civilización occidental actual, que esta unidad se apoya sobre unos principios mucho más profundos e independientes de las contingencias históricas, y, por consiguiente, eminentemente aptos para asegurar su duración y su continuidad. Las consideraciones precedentes se completarán por sí mismas, en lo que va a seguir, cuando tengamos la ocasión de tomar a una o a otra de las civilizaciones en cuestión los ejemplos que serán necesarios para la comprehensión de nuestra exposición.

CAPÍTULO III

¿Qué hay que entender por tradición?

En lo que precede, nos ha ocurrido a cada instante hablar de tradición, de doctrinas o de concepciones tradicionales, e incluso de lenguas tradicionales, y por lo demás, es imposible hacer de otro modo cuando se quiere designar lo que constituye verdaderamente todo lo esencial del pensamiento oriental bajo sus diversos modos; ¿pero que es, más precisamente, la tradición? Digamos inmediatamente, para descartar una confusión que podría producirse, que no tomamos esta palabra en el sentido restringido en el que el pensamiento religioso de Occidente opone a veces «tradición» y «escritura», entendiendo por el primero de estos dos términos, de una manera exclusiva, lo que ha sido el objeto de una transmisión oral únicamente. Al contrario, para nós, la tradición, en una acepción mucho más general, puede ser escrita tanto como oral, aunque, habitualmente, si no siempre, haya debido ser ante todo oral en su origen, como ya lo hemos explicado; pero, en el estado actual de las cosas, la parte escrita y la parte oral forman por todas partes dos ramas complementarias de una tradición, ya sea religiosa u otra, y no tenemos ninguna vacilación en hablar de «escrituras tradicionales», lo que sería evidentemente contradictorio si no diéramos a la palabra «tradición» más que su significación más especial; por lo demás, etimológicamente, la tradición es simplemente «lo que se trasmite» de una manera o de otra. Además, es menester comprender también en la tradición, a título de elementos secundarios y derivados, pero no obstante importantes para tener una noción completa, todo el conjunto de las instituciones de diferentes órdenes que tienen su principio en la doctrina tradicional misma.

Considerada así, la tradición puede parecer confundirse con la civilización misma, que, según algunos sociólogos, es «el conjunto de las técnicas, de las instituciones y de las creencias comunes a un grupo de hombres durante un cierto tiempo»[1]; ¿pero qué vale exactamente esta última definición? A decir verdad, no creemos que la civilización sea susceptible de caracterizarse generalmente en una fórmula de este género, que será siempre demasiado amplia o demasiado restringida por algunos lados, y que corre el riesgo de dejar fuera de ella elementos comunes a toda civiliza-

[1] E. Dontté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Introducción p.5

ción, y de comprender por el contrario otros elementos que no pertenecen propiamente más que a algunas civilizaciones particulares. Así, la definición precedente no tiene en cuenta lo que hay de esencialmente intelectual en toda civilización, ya que eso es algo que no se podría hacer entrar en lo que se llaman las «técnicas», que se nos dice que son «conjuntos de prácticas destinadas especialmente a modificar el medio físico»; por otra parte, cuando se habla de «creencias», agregando que esta palabra debe ser «tomada en su sentido habitual», en eso hay algo que supone manifiestamente la presencia del elemento religioso, el cual es en realidad especial a algunas civilizaciones y no se encuentra en las otras. Es para evitar todo inconveniente de este género, por lo que nos hemos contentado, al comienzo, con decir simplemente que una civilización es el producto y la expresión de una cierta mentalidad común a un grupo de hombres más o menos extenso, reservando para cada caso particular la determinación precisa de sus elementos constitutivos.

Sea como sea, por eso no es menos verdad que, en lo que concierne a Oriente, la identificación de la tradición y de la civilización toda entera está justificada en el fondo: toda civilización oriental, tomada en su conjunto, se nos aparece como esencialmente tradicional, y esto resulta inmediatamente de las explicaciones que hemos dado en el capítulo precedente. En cuanto a la civilización occidental, hemos dicho que está al contrario desprovista de todo carácter tradicional, a excepción de su elemento religioso, que es el único que ha conservado este carácter. Las instituciones sociales, para que se puedan llamar tradicionales, deben estar vinculadas efectivamente, como a su principio, a una doctrina que lo sea ella misma, ya sea esa doctrina metafísica, o religiosa, o de cualquier otro tipo conveniente. En otros términos, las instituciones tradicionales, que comunican este carácter a todo el conjunto de una civilización, son aquellas que tienen su razón de ser profunda en su dependencia más o menos directa, pero siempre expresa y consciente, en relación a una doctrina cuya naturaleza fundamental es, en todos los casos, de orden intelectual; pero la intelectualidad puede estar en ella en el estado puro, y entonces se trata de una doctrina propiamente metafísica, o bien puede encontrarse mezclada con diversos elementos heterogéneos, lo que da nacimiento al modo religioso y a los demás modos de los que puede ser susceptible una doctrina tradicional.

En el islam, hemos dicho, la tradición presenta dos aspectos, uno de los cuales es religioso, y es ese al que se vincula directamente el conjunto de las instituciones sociales, mientras que el otro, el que es puramente oriental, es verdaderamente metafísico. En una cierta medida, hubo algo de este género en la Europa de la edad media,

con la doctrina escolástica, donde, por lo demás, la influencia árabe se ejerció bastante fuertemente; pero es menester agregar, para no llevar demasiado lejos las analogías, que en la doctrina escolástica la metafísica no ha estado separada nunca tan claramente como hubiera debido estarlo de la teología, es decir, en suma, de su aplicación especial al pensamiento religioso, y que, por otra parte, lo que se encuentra en ella de propiamente metafísico no está completo, puesto que permanece sometido a algunas limitaciones que parecen inherentes a toda intelectualidad occidental; sin duda es menester ver en estas dos imperfecciones una consecuencia de la doble herencia de la mentalidad judaica y de la mentalidad griega.

En la India, se está en la presencia de una tradición puramente metafísica en su esencia, a la que vienen a agregarse, como otras tantas dependencias y prolongamientos, aplicaciones diversas, ya sea en algunas ramas secundarias de la doctrina misma, como la que se refiere a la cosmología por ejemplo, ya sea en el orden social, que, por lo demás, está determinado estrictamente por la correspondencia analógica que se establece entre las formas respectivas de la existencia cósmica y de la existencia humana. Lo que aparece aquí mucho más claramente que en la tradición islámica, sobre todo en razón de la ausencia del punto de vista religioso y de los elementos extra-intelectuales que éste implica esencialmente, es la total subordinación de los diversos órdenes particulares con respecto a la metafísica, es decir, del dominio de los principios universales.

En China, la separación muy clara de que hemos hablado nos muestra, por una parte, una tradición metafísica, y, por otra, una tradición social, que pueden parecer a primera vista, no sólo distintas como lo son en efecto, sino incluso relativamente independientes una de otra, tanto más cuanto que la tradición metafísica ha permanecido siempre el patrimonio casi exclusivo de una elite intelectual, mientras que la tradición social, en razón de su naturaleza propia, se impone igualmente a todos y exige al mismo grado su participación efectiva. Únicamente, aquello a lo que es menester prestar mucha atención, es que la tradición metafísica, tal como está constituida bajo la forma del «taoísmo», es el desarrollo de los principios de una tradición más primordial, contenida concretamente en el *Yi-king* y que es de esta misma tradición primordial de donde fluye enteramente, aunque de una manera menos inmediata y sólo en tanto que aplicación a un orden contingente, todo el conjunto de instituciones sociales que se conoce habitualmente bajo el nombre de «Confucionismo». Así se encuentra restablecida, con el orden de sus relaciones reales, la continuidad esencial de los dos aspectos principales de la civilización extremo oriental, continuidad que uno

se expondría a desconocer casi inevitablemente si no se supiera remontar hasta su fuente común, es decir, hasta esa tradición primordial cuya expresión ideográfica, fijada desde la época de Fo-hi, se ha mantenido intacta a través de una duración de casi cincuenta siglos.

Después de esta vista de conjunto, ahora debemos marcar, de una manera más precisa, lo que constituye propiamente está forma tradicional especial que llamamos la forma religiosa, después lo que distingue el pensamiento metafísico puro del pensamiento teológico, es decir, de las concepciones en modo religioso, y también, por otra parte, lo que la distingue del pensamiento filosófico en el sentido occidental de esta palabra. Es en estas distinciones profundas donde encontraremos verdaderamente, por oposición a los principales géneros de concepciones intelectuales, o más bien semiintelectuales, habituales en el mundo occidental, los caracteres fundamentales de los modos generales y esenciales de la intelectualidad oriental.

CAPÍTULO IV

Tradición y Religión

Parece que es bastante difícil entenderse sobre una definición exacta y rigurosa de la religión y de sus elementos esenciales, y la etimología, frecuentemente preciosa en parecido caso, aquí no constituye sino una ayuda bastante débil, ya que la indicación que nos proporciona es extremadamente vaga. La religión, según la derivación de esta palabra, es «lo que liga»; ¿pero es menester entender por esto lo que liga al hombre a un principio superior, o simplemente lo que liga a los hombres entre sí? Al considerar la antigüedad grecorromana, de donde nos ha venido la palabra, si no la cosa misma que designa hoy día, es casi cierto que la noción de religión participaba allí de esta doble acepción, y que incluso la segunda tenía entonces muy frecuentemente una parte preponderante. En efecto, la religión, o al menos lo que se entendía entonces por esta palabra, formaba cuerpo, de una manera indisoluble, con el conjunto de las instituciones sociales, de las que el reconocimiento de los «dioses de la ciudad» y la observancia de las formas de culto legalmente establecidas constituían condiciones fundamentales y garantizaban la estabilidad; por lo demás, eso era lo que daba a esas instituciones un carácter verdaderamente tradicional. Únicamente, había ya desde entonces, al menos en la época clásica, algo que no se comprendía en el principio mismo sobre el cual hubiera debido reposar intelectualmente esta tradición; se puede ver en eso una de las primeras manifestaciones de la inaptitud metafísica común a los occidentales, inaptitud que tiene como consecuencia fatal y constante una extraña confusión en las modalidades del pensamiento. En los griegos en particular, los ritos y símbolos, herencia de tradiciones más antiguas y ya olvidadas, habían perdido rápidamente su significación original precisa; la imaginación de este pueblo eminentemente artista, al expresarse al capricho de la fantasía individual de sus poetas, los había recubierto de un velo casi impenetrable, y es por eso por lo que se ve a filósofos tales como Platón declarar expresamente que no saben qué pensar de los escritos más antiguos que poseían relativos a la naturaleza de los Dioses[1]. Los símbolos habían degenerado así en simples alegorías, y, debido al hecho de una tendencia invencible a las personificaciones antropomórficas, habían devenido «mitos», es decir, fábulas de

[1] *Las Leyes*, libro X.

las que cada cual podía creer lo que bien le pareciera, con tal de que guardara prácticamente la actitud convencional impuesta por las prescripciones legales. En estas condiciones, no podía subsistir apenas más que un formalismo tanto más puramente exterior cuanto más incomprehensible había devenido para aquellos mismos que estaban encargados de asegurar su mantenimiento en conformidad con reglas invariables, y la religión, al haber perdido su razón de ser más profunda, ya no podía ser sino un asunto exclusivamente social. Es eso lo que explica cómo el hombre que cambiaba de ciudad debía al mismo tiempo cambiar de religión y podía hacerlo sin el menor escrúpulo: tenía que adoptar los usos de aquellos entre quienes se establecía, y debía obediencia en adelante a su legislación que devenía la suya, y, de esta legislación, la religión constituida formaba parte integrante, exactamente al mismo título que las instituciones gubernamentales, jurídicas, militares u otras. Esta concepción de la religión como «lazo social» entre los habitantes de una misma ciudad, a la que se superponía, por encima de las variedades locales, otra religión más general, común a todos los pueblos helénicos y que formaba entre ellos el único lazo verdaderamente efectivo y permanente, esta concepción, decimos, no era la de la «religión de Estado» en el sentido en que debía entenderse mucho más tarde, pero tenía ya con ella relaciones evidentes, y debía contribuir ciertamente en buena parte a su formación ulterior.

Para los romanos, fue casi igual que para los griegos, con la diferencia, no obstante, de que su incomprehensión de las formas simbólicas, que habían tomado de las tradiciones de los etruscos y de otros diversos pueblos, no provenía de una tendencia estética que invadía todos los dominios del pensamiento, incluso los que hubieran debido estarle más cerrados, sino más bien de una incompleta incapacidad para todo lo que es del orden propiamente intelectual. Esta insuficiencia radical de la mentalidad romana, casi exclusivamente dirigida hacia las cosas prácticas, es muy visible y, por lo demás, generalmente muy reconocida para que sea necesario insistir en ella; al ejercerse después la influencia griega, no debía remediarlo más que en una medida bien restringida. Sea como sea, los «dioses de la ciudad» tuvieron también allí el papel preponderante en el culto público, superpuesto a los cultos familiares que subsistieron siempre concurrentemente con él, pero sin ser quizás mucho mejor comprendidos en su razón profunda; y estos «dioses de la ciudad», a consecuencia de las extensiones sucesivas que recibió su dominio, devinieron finalmente los «dioses del Imperio». Es evidente que un culto como el de los emperadores, por ejemplo, no podía tener más que un alcance únicamente social; y se sabe que, si el cristianismo fue perse-

guido, mientras que tantos otros elementos heterogéneos se incorporaban sin inconveniente a la religión romana, es porque únicamente él entrañaba, prácticamente tanto como teóricamente, un desconocimiento formal de los «dioses del Imperio» esencialmente subversivo de las instituciones establecidas. Por lo demás, este desconocimiento no hubiera sido necesario si el alcance real de los ritos simplemente sociales hubiera estado claramente definido y delimitado; lo fue al contrario, en razón de las múltiples confusiones que se habían producido entre los dominios más diversos, y que, nacidas de los elementos incomprendidos que implicaban estos ritos, algunos de los cuales venían de muy lejos, les daban un carácter «supersticioso» en el sentido riguroso en el que ya nos ha ocurrido emplear esta palabra.

Con esta exposición, no hemos tenido simplemente como meta mostrar lo que era la concepción de la religión en la civilización grecorromana, lo que podría parecer un poco fuera de propósito; hemos querido hacer comprender sobre todo cuan profundamente difiere esta concepción de la de la religión en la civilización occidental actual, a pesar de la identidad del término que sirve para designar a una y otra. Se podría decir que el cristianismo, o, si se prefiere la tradición judeocristiana, al adoptar con la lengua latina esta palabra «religión» que le ha tomado, le ha impuesto una significación casi enteramente nueva; por lo demás, hay otros ejemplos en este hecho, y uno de los más destacables es el que ofrece la palabra «creación», de la que hablaremos más adelante. Lo que dominará en adelante, es la idea de lazo con un principio superior, y no ya la de lazo social, que subsiste todavía hasta un cierto punto, pero empequeñecida y pasada al rango de elemento secundario. Esto no es todavía, a decir verdad, más que una primera aproximación; para determinar más exactamente el sentido de la religión en su concepción actual, que es la única que consideraremos ahora bajo este nombre, sería evidentemente inútil referirse más a la etimología, de la que el uso se ha apartado enormemente, y no es más que por el examen directo de lo que existe efectivamente como es posible obtener una información precisa.

Debemos decir ahora que la mayor parte de las definiciones, o más bien de los intentos de definición que se han propuesto, en lo que concierne a la religión, tienen como defecto común poder aplicarse a cosas extremadamente diferentes, y de las cuales algunas no tienen nada en absoluto de religioso en realidad. Así, hay sociólogos que pretenden, por ejemplo, que «lo que caracteriza a los fenómenos religiosos, es su fuerza obligatoria»[1]. Habría lugar a destacar que este carácter obligatorio está lejos de pertenecer al mismo grado a todo lo que es igualmente religioso, que puede

[1] E. Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux.*

variar de intensidad, ya sea para las prácticas y las creencias diversas en el interior de una misma religión, ya sea generalmente de una religión a otra; pero, admitiendo incluso que sea más o menos común a todos los hechos religiosos, está muy lejos de serle propio, y la lógica más elemental enseña que una definición debe convenir, no sólo «a todo lo definido», sino también «únicamente a lo definido». De hecho, la obligación, impuesta más o menos estrictamente por una autoridad o un poder de una naturaleza cualquiera, es un elemento que se encuentra de una manera casi constante en todo lo que son instituciones sociales propiamente dichas; en particular, ¿hay algo que se plantee como más riguroso que la legalidad? Por lo demás, que la legislación se vincule directamente a la religión como en el islam, o que esté por el contrario completamente separada y sea independiente de ella como en los estados europeos actuales, no obstante tiene este carácter de obligación tanto en un caso como en el otro, y lo tiene siempre necesariamente, simplemente porque se trata de una condición de posibilidad para cualquier forma de organización social; así pues, ¿quién se atrevería a sostener seriamente que las instituciones jurídicas de la Europa moderna están revestidas de un carácter religioso? Una tal suposición es manifiestamente ridícula, y, si nos entretenemos en ello un poco más de lo que convendría, es porque se trata de teorías que han adquirido, en algunos medios, una influencia tan considerable como poco justificada. Para acabar con este punto, no es únicamente en las sociedades que se ha convenido llamar «primitivas», erróneamente según nós, donde «todos los fenómenos sociales tienen el mismo carácter obligatorio», a un grado u otro, constatación que obliga a nuestros sociólogos, al hablar de estas sociedades supuestamente «primitivas», cuyo testimonio les agrada invocar tanto más cuanto más difícil es su control, a confesar que «la religión allí es todo, a menos que se prefiera decir que no es nada»[1]. Es verdad que agregan de inmediato, para esta segunda alternativa que nos parece que es la buena, esta restricción: «Si se la quiere considerar como una función especial»; pero precisamente, si no es una «función especial», ya no es religión en absoluto.

Pero no hemos terminado todavía con todas las fantasías de los sociólogos: otra teoría que les es querida consiste en decir que la religión se caracteriza esencialmente por la presencia de un elemento ritual; dicho de otro modo, por todas partes donde se constata la existencia de ritos, cualesquiera que sean, se debe concluir de ello, sin más examen, que nos encontramos por eso mismo en presencia de fenómenos religiosos. Es cierto que en toda religión hay un elemento ritual, pero este elemento no

[1] E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Introducción, p. 7

es suficiente, por sí sólo, para caracterizar la religión como tal; aquí, como hace un momento, la definición propuesta es demasiado amplia, porque hay ritos que no son en modo alguno religiosos, y los hay incluso de varios tipos. En primer lugar, hay ritos que tienen un carácter pura y exclusivamente social, civil si se quiere: este caso habría debido encontrarse en la civilización grecorromana, si no hubiera habido entonces las confusiones de las que hemos hablado; existen actualmente en la civilización china, donde no hay ninguna confusión del mismo género, y donde las ceremonias del confucionismo son efectivamente ritos sociales, sin el menor carácter religioso: sólo a este título son el objeto de un reconocimiento oficial, que, en China, sería inconcebible en toda otra condición. Es lo que habían comprendido muy bien los jesuitas establecidos en China en el siglo XVII, que encontraban muy natural participar en esas ceremonias, y que no veían en ellas nada incompatible con el cristianismo, en lo que tenían mucha razón, ya que el confucionismo, al colocarse enteramente fuera del dominio religioso, y al no hacer intervenir más que lo que puede y debe ser admitido normalmente por todos los miembros del cuerpo social sin ninguna distinción, es desde entonces perfectamente conciliable con una religión cualquiera, así como con la ausencia de toda religión. Los sociólogos contemporáneos cometen exactamente el mismo error que cometieron antaño los adversarios de los jesuitas, cuando les acusaron de haberse sometido a las prácticas de una religión extraña al cristianismo: al ver que allí había ritos, habían pensado, naturalmente, que estos ritos, como los que estaban habituados a considerar en el medio europeo, debían ser de naturaleza religiosa. La civilización extremo oriental nos servirá también de ejemplo para un género diferente de ritos no religiosos: en efecto, el taoísmo, que es, lo hemos dicho, una doctrina puramente metafísica, posee también algunos ritos que le son propios; es que, por extraño y por incomprehensible incluso que pueda parecer a los occidentales, existen ritos que tienen un carácter y un alcance esencialmente metafísico. Puesto que no queremos insistir más en ello por el momento, agregaremos simplemente que, sin ir tan lejos como la China o la India, se podrían encontrar tales ritos en algunas ramas del islam, si éste no permaneciera casi tan cerrado a los europeos, y en gran parte por su culpa, como todo el resto del Oriente. Después de todo, a los sociólogos se les puede excusar de engañarse sobre cosas que les son completamente extrañas, y podrían, con alguna apariencia de razón, creer que todo rito es de esencia religiosa, si el mundo occidental, sobre el que deberían estar mejor informados, no les presentara verdaderamente más que ritos religiosos; pero nos permitiríamos gustosamente preguntarles si, por ejemplo, los ritos masónicos, cuya verdadera

naturaleza no tratamos de investigar aquí, poseen, por el hecho mismo de que son efectivamente ritos, un carácter religioso a cualquier grado que sea.

Ya que estamos en este tema, aprovecharemos también para señalar que la ausencia total del punto de vista religioso en los chinos ha podido dar lugar a otro error, pero que es inverso al precedente, y que, esta vez, se debe a una incomprehensión recíproca. El chino, que, en cierto modo, tiene por naturaleza el mayor respeto hacia todo lo que es de orden tradicional, adoptará gustosamente, cuando se encuentre trasladado a otro medio, lo que le parezca que constituye su tradición; ahora bien, puesto que en Occidente sólo la religión presenta este carácter, podrá adoptarla así, pero de una manera completamente superficial y pasajera. Vuelto a su país de origen, que jamás ha abandonado de una manera definitiva, ya que la «solidaridad de la raza» es demasiado poderosa para permitírselo, ese mismo chino ya no se preocupará lo más mínimo de la religión cuyos usos había seguido temporalmente; eso se debe a que esa religión, que es tal para los otros, él mismo no la había concebido nunca en modo religioso, puesto que ese modo es extraño a su mentalidad, y, por lo demás, como no ha encontrado en Occidente nada que tenga, por poco que sea, un carácter metafísico, ella no podía ser a sus ojos más que el equivalente más o menos exacto de una tradición de orden puramente social, a la manera del confucionismo. Así pues, los europeos cometerían un gran error al tachar a una tal actitud de hipócrita, como les ocurre hacerlo; para el chino no es más que una simple cuestión de cortesía, ya que, según la idea que se hacen de ella, la cortesía quiere que uno se conforme tanto como sea posible a las costumbres del país donde se vive, y los jesuitas del siglo XVII estaban estrictamente en regla con ella cuando, al vivir en China, ocupaban su lugar en la jerarquía oficial de los letrados y rendían a los Antepasados y a los Sabios los honores rituales que se les deben.

En el mismo orden de ideas, otro hecho interesante que hay que reseñar es que, en el Japón, el sintoísmo tiene, en una cierta medida, el mismo carácter y el mismo papel que el confucionismo en China; aunque tenga también otros aspectos menos claramente definidos, es ante todo una institución ceremonial del Estado, y sus funcionarios, que no son «sacerdotes», son enteramente libres de tomar la religión que quieran o de no tomar ninguna. A este propósito, recordamos haber leído, en un manual de historia de las religiones, la reflexión singular de que, «ni en el Japón ni tampoco en China, la fe en las doctrinas de una religión excluye en lo más mínimo la fe en las doctrinas de otra religión»[1]; en realidad, doctrinas diferentes no pueden ser

[1] *Christus*, cap. V, p. 193.

compatibles sino a condición de no colocarse sobre el mismo terreno, lo que es en efecto el caso, y eso debería bastar para probar que aquí no puede tratarse en modo alguno de religión. De hecho, fuera del caso de importaciones extranjeras que no han podido tener una influencia muy profunda ni muy extensa, el punto de vista religioso les es tan completamente desconocido a los japoneses como a los chinos; se trata incluso de uno de los raros rasgos comunes que se pueden observar en la mentalidad de estos dos pueblos.

Hasta aquí, no hemos tratado en suma más que de una manera negativa la cuestión que habíamos planteado, ya que hemos mostrado sobre todo la insuficiencia de algunas definiciones, insuficiencia que llega hasta entrañar su falsedad; debemos indicar ahora, si no una definición, hablando propiamente, al menos sí una concepción positiva de lo que constituye verdaderamente la religión. Diremos que la religión conlleva esencialmente la reunión de tres elementos de órdenes diversos: un dogma, una moral y un culto; por todas partes donde falte uno cualquiera de estos elementos, ya no se tratará de una religión en el sentido propio de esta palabra. Agregaremos seguidamente que el primer elemento forma la parte intelectual de la religión, que el segundo forma su parte social, y que el tercero, que es el elemento ritual, participa a la vez de una y de otra; pero esto exige algunas explicaciones. El nombre de dogma se aplica propiamente a una doctrina religiosa; sin buscar más por el momento cuáles son las características especiales de una tal doctrina, podemos decir que, aunque evidentemente intelectual en lo que tiene de más profundo, no obstante no es de orden puramente intelectual; y por lo demás, si lo fuera, sería metafísica y no ya religiosa. Así pues, es menester que esta doctrina, para tomar la forma particular que conviene a su punto de vista, sufra la influencia de elementos extraintelectuales, que son, en su mayor parte, del orden sentimental; la palabra misma «creencias», que sirve comúnmente para designar las concepciones religiosas, marca bien este carácter, ya que es una precisión psicológica elemental que la creencia, entendida en su acepción más precisa, y en tanto que se opone a la certeza que es completamente intelectual, es un fenómeno donde la sentimentalidad juega un papel esencial, una suerte de inclinación o de simpatía hacia una idea, lo que, por lo demás, supone necesariamente que esta idea misma es concebida con un matiz sentimental más o menos pronunciado. El mismo factor sentimental, secundario en la doctrina, deviene preponderante, e incluso casi exclusivo, en la moral, cuya dependencia de principio con respecto al dogma es una afirmación sobre todo teórica: esta moral, cuya razón de ser no puede ser sino puramente social, podría considerarse como una suerte de legislación, lo único que

permanece como patrimonio de la religión allí donde las instituciones civiles son independientes de ella. Por último, los ritos, cuyo conjunto constituye el culto, tienen un carácter intelectual en tanto que se consideren como una expresión simbólica y sensible de la doctrina, y un carácter social en tanto que se consideren como «prácticas», que requieren, de una manera que puede ser más o menos obligatoria, la participación de todos los miembros de la comunidad religiosa. El nombre de culto debería reservarse propiamente a los ritos religiosos; no obstante, de hecho, se emplea también corrientemente, aunque algo abusivamente, para designar otros ritos, ritos puramente sociales por ejemplo, cuando se habla del «culto de los antepasados» en China. Hay que destacar que, en una religión donde el elemento social y sentimental predomina sobre el elemento intelectual, la parte del dogma y la del culto se reducen simultáneamente cada vez más, de suerte que una tal religión tiende a degenerar en un «moralismo» puro y simple, como se ve un ejemplo muy claro de ello en el caso del protestantismo; en el límite, que, actualmente, ha alcanzado casi un cierto «protestantismo liberal», lo que queda ya no es una religión, puesto que no ha conservado más que una sola de las partes esenciales, sino simplemente una suerte de pensamiento filosófico especial. Importa precisar, en efecto, que la moral puede ser concebida de dos maneras muy diferentes: ya sea en modo religioso, cuando está vinculada en principio a un dogma al que se subordina, ya sea en modo filosófico, cuando se considera como independiente de él; volveremos de nuevo más adelante sobre esta segunda forma.

Se puede comprender ahora por qué decíamos precedentemente que es difícil aplicar rigurosamente el término de religión fuera del conjunto formado por el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, lo que confirma la proveniencia específicamente judaica de la concepción que esta palabra expresa actualmente. Es que, en cualquier otro lugar, las tres partes que acabamos de caracterizar no se encuentran reunidas en una misma concepción tradicional; así, en China, vemos el punto de vista intelectual y el punto de vista social, representados, por lo demás, por dos cuerpos de tradición distintos, pero el punto de vista moral esta totalmente ausente, incluso de la tradición social. En la India igualmente, es este mismo punto de vista moral el que falta: si la legislación no es allí religiosa como en el islam, es porque está enteramente desprovista del elemento sentimental, único que puede imprimirle el carácter especial de moralidad; en cuanto a la doctrina, es puramente intelectual, es decir metafísica, sin ningún rastro tampoco de esa forma sentimental que sería necesaria para darle el carácter de un dogma religioso, y sin la que el vinculamiento de una moral a un

principio doctrinal es por lo demás completamente inconcebible. Se puede decir que el punto de vista moral y el punto de vista religioso mismo suponen esencialmente una cierta sentimentalidad, que está en efecto desarrollada sobre todo en los occidentales, en detrimento de la intelectualidad. Así pues, en eso hay algo verdaderamente especial a los occidentales, a los que sería menester agregar aquí a los musulmanes, pero sin hablar del aspecto extrarreligioso de la doctrina de estos últimos, con la gran diferencia de que para ellos, la moral, mantenida en su rango secundario, jamás ha podido ser considerada como existiendo por sí misma; la mentalidad musulmana no podría admitir la idea de una «moral independiente», es decir, filosófica, idea que se encontraba antaño en los griegos y en los romanos, y que está de nuevo muy extendida en Occidente en la época actual.

Aquí es indispensable una última observación: no admitimos, como los sociólogos de los que hablábamos más atrás, que la religión sea pura y simplemente un hecho social; decimos solamente que tiene un elemento constitutivo que es de orden social, lo que evidentemente, no es la misma cosa, puesto que este elemento es normalmente secundario en relación a la doctrina, que es de un orden completamente diferente, de suerte que la religión, aunque es social por un cierto lado, es al mismo tiempo algo más. Por lo demás, de hecho, hay casos donde todo lo que es del orden social se encuentra vinculado y como suspendido de la religión: es el caso del islamismo, como ya hemos tenido ocasión de decirlo, y también del judaísmo, en el que la legislación no es menos esencialmente religiosa, pero con la particularidad de que no es aplicable más que a un pueblo determinado; es igualmente el caso de una concepción del cristianismo que podríamos llamar «integral», y que ha tenido antaño una realización efectiva. La opinión sociológica no corresponde más que al estado actual de Europa, y todavía haciendo abstracción de las consideraciones doctrinales, que, no obstante, no han perdido realmente su importancia primordial más que en los pueblos protestantes; cosa bastante curiosa, la opinión sociológica podría servir para justificar la concepción de una «religión de Estado», es decir, en el fondo, de una religión que es más o menos completamente asunto del Estado, y que, como tal, corre mucho riesgo de ser reducida a un papel de instrumento político; concepción que, en algunos aspectos, nos conduce a la religión grecorromana, así como lo indicábamos más atrás. Esta idea aparece como diametralmente opuesta a la de la «Cristiandad»: ésta, anterior a las nacionalidades, no podría subsistir o restablecerse después de su constitución, más que a condición de ser esencialmente «supranacional»; al contrario, la «religión de Estado» se considera siempre de hecho, que no de derecho, como nacional,

ya sea enteramente independiente o ya sea que admita un vinculamiento a otras instituciones similares por una suerte de lazo federativo, que no deja en todo caso a la autoridad superior y central más que un poder considerablemente disminuido. La primera de estas dos concepciones, la de la «Cristiandad», es eminentemente la de un «Catolicismo» en el sentido etimológico de la palabra; la segunda, la de una «religión de Estado», encuentra lógicamente su expresión, según los casos, ya sea en un galicanismo a la manera de Luis XIV, o ya sea en el anglicanismo o en algunas formas de la religión protestante, a la que, en general, este rebajamiento no parece repugnar en absoluto. Agregamos para terminar que, de estas dos maneras occidentales de considerar la religión, la primera es la única que sea capaz de presentar, con las particularidades propias al modo religioso, los caracteres de una verdadera tradición tal como la concibe, sin ninguna excepción, la mentalidad oriental.

CAPÍTULO V

Caracteres esenciales de la metafísica

Mientras que el punto de vista religioso implica esencialmente la intervención de un elemento de orden sentimental, el punto de vista metafísico es exclusivamente intelectual; pero eso, aunque tiene para nós una significación muy clara, podría parecer a muchos que no caracteriza sino insuficientemente este último punto de vista, poco familiar a los occidentales, si no tuviéramos cuidado de aportar a esto otras precisiones. En efecto, la ciencia y la filosofía, tales como existen en el mundo occidental, tienen también pretensiones a la intelectualidad; si no admitimos que esas pretensiones estén fundadas, y si mantenemos que hay una diferencia de las más profundas entre todas las especulaciones de ese género y la metafísica, es porque la intelectualidad pura, en el sentido en que la consideramos, es otra cosa que lo que se entiende ordinariamente por ella de una manera más o menos vaga.

Debemos declarar primero que, cuando empleamos el termino de «metafísica» como lo hacemos, nos importa poco su origen histórico, que es algo dudoso, y que sería puramente fortuito si fuera menester admitir la opinión, por lo demás bastante poco verosímil a nuestros ojos, según la cual habría servido primero para designar simplemente lo que venía «después de la física» en la colección de las obras de Aristóteles. Tampoco vamos a preocuparnos de las acepciones diversas y más o menos abusivas que algunos han podido juzgar bueno atribuir a esta palabra en una época o en otra; esos no son motivos suficientes para hacer que la abandonemos, ya que, tal como es, es muy apropiada para lo que debe designar normalmente, tan apropiada al menos como puede serlo un término tomado a las lenguas occidentales. En efecto, su sentido más natural, incluso etimológicamente, es ese según el cual designa lo que es «mas allá de la física», entendiendo aquí por «física», como lo hacían siempre los antiguos, el conjunto de todas las ciencias de la naturaleza, considerada de una manera completamente general, y no simplemente una de sus ciencias en particular, según la acepción restringida que es propia de los modernos. Así pues, es con esta interpretación como tomamos este término de metafísica, y debe entenderse bien, de una vez por todas, que, si nos quedamos con él, es únicamente por la razón que acabamos de

indicar, y porque estimamos que es siempre enojoso tener que recurrir a neologismos fuera de los casos de necesidad absoluta.

Diremos ahora que la metafísica, comprendida así, es esencialmente el conocimiento de lo universal, o, si se quiere, de los principios de orden universal, únicos a los que, por lo demás, conviene con propiedad este nombre de principios; pero con esto no queremos dar verdaderamente una definición de la metafísica, lo que es rigurosamente imposible, en razón de esta universalidad misma que consideramos como el primero de sus caracteres, ese del que derivan todos los demás. En realidad, sólo puede definirse lo que es limitado, y la metafísica es, al contrario, en su esencia misma, absolutamente ilimitada, lo que, evidentemente, no nos permite encerrar su noción en una formula más o menos estrecha; una definición sería aquí tanto más inexacta cuanto más se esforzara uno en hacerla más precisa.

Importa destacar que hemos dicho conocimiento y no ciencia; nuestra intención, con eso, es marcar la distinción profunda que es menester establecer necesariamente entre la metafísica, por una parte, y, por otra, las diversas ciencias en el sentido propio de esta palabra, es decir, todas las ciencias particulares y especiales, que tienen como objeto tal o cual aspecto determinado de las cosas individuales. Así pues, en el fondo, se trata de la distinción misma de lo universal y de lo individual, distinción que no debe tomarse como una oposición, ya que, entre sus dos términos, no hay ninguna medida común ni ninguna relación de simetría o de coordinación posible. Por lo demás, no podría haber oposición o conflicto de ningún tipo entre la metafísica y las ciencias, precisamente porque sus dominios respectivos están profundamente separados; y es exactamente lo mismo, por lo demás, al respecto de la religión. Es menester comprender bien, no obstante, que la separación de que se trata no recae tanto sobre las cosas mismas como sobre los puntos de vista bajo los cuales consideramos las cosas; y esto es particularmente importante para lo que tendremos que decir más especialmente sobre la manera en que deben concebirse las relaciones que tienen entre sí las diferentes ramas de la doctrina hindú. Es fácil darse cuenta de que un mismo objeto puede ser estudiado por diversas ciencias bajo aspectos diferentes; del mismo modo, todo lo que consideramos bajo algunos puntos de vista individuales y especiales puede ser considerado igualmente, por una transposición conveniente, desde el punto de vista universal, que, por lo demás, no es ningún punto de vista especial, así como puede serlo también lo que, por otra parte, no es susceptible de ser considerado en modo individual. De esta manera, se puede decir que el dominio de la metafísica lo comprende todo, lo que es necesario para que sea verdaderamente universal, como

debe serlo esencialmente; por eso los dominios propios de las diferentes ciencias no permanecen menos distintos que el de la metafísica, ya que ésta, al no colocarse sobre el mismo terreno que las ciencias particulares, no es a ningún grado su análoga, de tal suerte que no puede haber nunca lugar a establecer ninguna comparación entre los resultados de una y los de las otras. Por otro lado, el dominio de la metafísica no es en modo alguno, como lo piensan algunos filósofos que no saben apenas de qué se trata aquí, lo que las diversas ciencias pueden dejar fuera de ellas porque su desarrollo actual es más o menos incompleto, sino más bien lo que, por su naturaleza misma, escapa al alcance de estas ciencias y rebasa inmensamente el alcance al que pueden pretender legítimamente. El dominio de toda ciencia depende siempre de la experiencia, en una cualquiera de sus modalidades diversas, mientras que el de la metafísica está constituido esencialmente por aquello de lo que no hay ninguna experiencia posible: al estar «mas allá de la física», estamos también, y por eso mismo, más allá de la experiencia. Por consiguiente, el dominio de cada ciencia particular puede extenderse indefinidamente, si es susceptible de ello, sin llegar a tener nunca el menor punto de contacto con el de la metafísica.

La consecuencia inmediata de lo que precede, es que, cuando se habla del objeto de la metafísica, nadie debe tener en vista algo más o menos análogo a lo que puede ser el objeto especial de tal o cual ciencia. También, que este objeto debe siempre ser absolutamente el mismo, que no puede ser a ningún grado algo cambiante y sometido a las influencias de los tiempos y de los lugares; lo contingente, lo accidental, lo variable, pertenece en propiedad al dominio de lo individual, son incluso caracteres que condicionan necesariamente las cosas individuales como tales, o, para hablar de una manera aún más rigurosa, el aspecto individual de las cosas con sus modalidades múltiples. Por consiguiente, cuando se trata de metafísica, lo que puede cambiar con los tiempos y los lugares, son únicamente los modos de exposición, es decir, las formas más o menos exteriores de las que puede estar revestida la metafísica, y que son susceptibles de adaptaciones diversas, y también, evidentemente, el estado de conocimiento o de ignorancia de los hombres, o al menos de la generalidad de entre ellos, con respecto a la metafísica verdadera; pero ésta permanece siempre, en el fondo, perfectamente idéntica a sí misma, ya que su objeto es esencialmente uno, o más exactamente «sin dualidad», como lo expresan los hindúes, y este objeto, siempre por eso mismo de que está «más allá de la naturaleza», está también más allá del cambio: es lo que los árabes expresan diciendo que «la doctrina de la Unidad es única». Yendo aún más lejos en el orden de las consecuencias, podemos agregar que no hay en

absoluto descubrimientos posibles en metafísica, ya que, desde que se trata de un modo de conocimiento que no recurre al empleo de ningún medio especial y exterior de investigación, todo lo que es susceptible de ser conocido puede haberlo sido igualmente por algunos hombres en todas las épocas; y eso es, efectivamente, lo que se desprende de un examen profundo de las doctrinas metafísicas tradicionales. Por lo demás, aunque se admitiera que las ideas de evolución y de progreso pueden tener un cierto valor relativo en biología y en sociología, lo que está muy lejos de estar probado, por eso no sería menos cierto que no tienen ninguna aplicación posible en relación con la metafísica; así pues, esas ideas son completamente extrañas a los orientales, como lo fueron por lo demás, hasta finales del siglo XVIII, a los occidentales mismos, que las creen hoy día elementos esenciales al espíritu humano. Esto implica, destaquémoslo bien, la condena formal de toda tentativa de aplicación del «método histórico» a lo que es de orden metafísico: en efecto, el punto de vista metafísico mismo se opone radicalmente al punto de vista histórico, o supuesto tal, y es menester ver en esta oposición, no sólo una cuestión de método, sino también y sobre todo, lo que es mucho más grave, una verdadera cuestión de principio, porque el punto de vista metafísico, en su inmutabilidad esencial, es la negación misma de las ideas de evolución y de progreso; por consiguiente, se podría decir pues que la metafísica no puede estudiarse más que metafísicamente. Aquí no hay que tener en cuenta contingencias tales como las influencias individuales que, rigurosamente, no existen a este respecto y no pueden ejercerse sobre la doctrina, puesto que ésta, al ser de orden universal, y por tanto esencialmente supraindividual, escapa necesariamente a su acción; ni siquiera las circunstancias de tiempo y de lugar pueden, insistimos aún en ello, influir más que sobre la expresión exterior, y en modo alguno sobre la esencia misma de la doctrina; y finalmente, en metafísica no se trata, como en el orden de lo relativo y de lo contingente, de «creencias» o de «opiniones» más o menos variables y cambiantes, porque son más o menos dudosas, sino exclusivamente de certeza permanente e inmutable.

En efecto, por eso mismo de que la metafísica no participa en modo alguno de la relatividad de las ciencias, debe implicar la certeza absoluta como carácter intrínseco, y eso primeramente por su objeto, pero también por su método, si es que esta palabra puede aplicarse todavía aquí, sin lo cual ese método, o con cualquier otro nombre que se le quiera llamar, no sería adecuado al objeto. Así pues, la metafísica excluye necesariamente toda concepción de un carácter hipotético, de donde resulta que las verdades metafísicas, en sí mismas, no podrían ser en modo alguno contestables; por

consiguiente, si puede haber lugar a veces a discusión y controversia, eso no será nunca sino por efecto de una exposición defectuosa o de una comprehensión imperfecta de estas verdades. Por lo demás, toda exposición posible es aquí necesariamente defectuosa, porque las concepciones metafísicas, por su naturaleza universal, no son nunca totalmente expresables, ni tampoco imaginables, puesto que no pueden ser alcanzadas, en su esencia, más que por la inteligencia pura e «informal»; rebasan inmensamente todas las formas posibles, y especialmente las fórmulas donde el lenguaje querría encerrarlas, fórmulas siempre inadecuadas que tienden a restringirlas, y por eso mismo a desnaturalizarlas. Estas fórmulas, como todos los símbolos, no pueden servir más que de punto de partida, de «soporte» por así decir, para ayudar a concebir lo que permanece inexpresable en sí mismo, e incumbe a cada uno esforzarse en concebirlo efectivamente según la medida de su capacidad intelectual, supliendo así, en esta misma medida precisamente, las imperfecciones fatales de la expresión formal y limitada; por lo demás, es evidente que estas imperfecciones alcanzarán su máximo cuando la expresión deba hacerse en lenguas que, como las lenguas europeas, sobre todo modernas, parecen tan poco hechas como es posible para prestarse a la exposición de las verdades metafísicas. Como decíamos más atrás, justamente a propósito de las dificultades de traducción y de adaptación, la metafísica, porque se abre sobre posibilidades ilimitadas, debe reservar siempre la parte de lo inexpresable, que, en el fondo, es para ella todo lo esencial.

Este conocimiento de orden universal debe de estar más allá de todas las distinciones que condicionan el conocimiento de las cosas individuales, cuyo tipo general y fundamental es el conocimiento del sujeto y del objeto; esto muestra también que el objeto de la metafísica no es nada comparable al objeto especial de cualquier otro género de conocimiento, y que ni siquiera puede ser llamado objeto más que en un sentido puramente analógico, porque estamos obligados, para poder hablar de él, a atribuirle una denominación cualquiera. Del mismo modo, si se quiere hablar del medio del conocimiento metafísico, este medio no podrá ser más que uno con el conocimiento mismo, en el cual el sujeto y el objeto están esencialmente unificados; es decir, que este medio, si se nos permite llamarle así, no puede ser nada tal como el ejercicio de una facultad discursiva como la razón humana individual. Se trata, lo hemos dicho, del orden supraindividual, y, por consiguiente, suprarracional, lo que no quiere decir en modo alguno irracional: la metafísica no podría ser contraria a la razón, sino que está por encima de la razón, que no puede intervenir ahí sino de una manera completamente secundaria, para la formulación y la expresión exterior de esas verda-

des que rebasan su dominio y su alcance. Las verdades metafísicas no pueden ser concebidas más que por una facultad que ya no es del orden individual, y a la que el carácter inmediato de su operación permite llamar intuitiva, pero, bien entendido, a condición de agregar que no tiene absolutamente nada en común con lo que algunos filósofos contemporáneos llaman intuición, facultad puramente sensitiva y vital que está propiamente por debajo de la razón, y no ya por encima de ella. Así pues, para mayor precisión, es menester decir que la facultad de que hablamos aquí es la intuición intelectual, cuya existencia niega la filosofía moderna porque no la ha comprendido, a menos que haya preferido ignorarla pura y simplemente; también podemos designarla como el intelecto puro, siguiendo en eso el ejemplo de Aristóteles y de sus continuadores escolásticos, para quienes el intelecto, es, en efecto, lo que posee inmediatamente el conocimiento de los principios. Aristóteles declara expresamente[1] que «el intelecto es más verdadero que la ciencia», es decir, en suma, que la razón que construye la ciencia, pero que «nada es más verdadero que el intelecto», ya que es necesariamente infalible por eso mismo de que su operación es inmediata, y, al no ser realmente distinto de su objeto, no es más que uno con la verdad misma. Tal es el fundamento esencial de la certeza metafísica; y por esto se ve que el error no puede introducirse más que con el uso de la razón, es decir, en la formulación de las verdades concebidas por el intelecto, y eso porque la razón es evidentemente falible a consecuencia de su carácter discursivo y mediato. Por lo demás, puesto que toda expresión es necesariamente imperfecta y limitada, el error es desde entonces inevitable en cuanto a su forma, si no en cuanto al fondo: por rigurosa que se quiera hacer la expresión, lo que deja fuera de ella es siempre mucho más que lo que puede encerrar; pero un tal error puede no tener nada de positivo como tal y no ser en suma más que una menor verdad, que reside sólo en una formulación parcial e incompleta de la verdad total.

Ahora podemos darnos cuenta de lo que es, en su sentido más profundo, la distinción entre el conocimiento metafísico y el conocimiento científico: el primero depende del intelecto puro, que tiene como dominio lo universal; el segundo depende de la razón, que tiene como dominio lo general, ya que, como lo ha dicho Aristóteles, «sólo hay ciencia de lo general». Así pues, es menester no confundir lo universal y lo general, como les ocurre muy frecuentemente a los lógicos occidentales, que, por lo demás, no se elevaron nunca realmente por encima de lo general, incluso cuando le dan abusivamente el nombre de universal. El punto de vista de las ciencias, hemos

[1] *Derniers Analytiques*, libro II.

dicho, es de orden individual; es que lo general no se opone a lo individual, si no sólo a lo particular, y es, en realidad, lo individual extendido; pero lo individual puede recibir una extensión, incluso indefinida, sin perder por eso su naturaleza y sin salir de sus condiciones restrictivas y limitativas, y es por eso por lo que decimos que la ciencia podría extenderse indefinidamente sin llegar a tocar nunca a la metafísica, de la que permanecerá siempre profundamente separada, porque sólo la metafísica es el conocimiento de lo universal.

Pensamos que ahora hemos caracterizado suficientemente la metafísica, y apenas podríamos hacer más sin entrar en la exposición de la doctrina misma, que no podría encontrar sitio aquí; por lo demás, estos datos serán completados en los capítulos siguientes, y particularmente cuando hablemos de la distinción entre la metafísica y lo que se llama generalmente por el nombre de filosofía en el Occidente moderno. Todo lo que acabamos de decir es aplicable, sin ninguna restricción, a no importa cuál de las doctrinas tradicionales del Oriente, a pesar de las grandes diferencias de forma que pueden disimular la identidad del fondo a un observador superficial: esta concepción de la metafísica es verdadera a la vez en el taoísmo, en la doctrina hindú, y también en el aspecto profundo y extrarreligioso del islamismo. Ahora bien, ¿no hay nada de tal en el mundo occidental? Si no se considera más que lo que existe actualmente, ciertamente no se podría dar a esta pregunta más que una respuesta negativa, ya que lo que el pensamiento filosófico moderno se complace a veces en decorar con el nombre de metafísica no corresponde a ningún grado a la concepción que hemos expuesto; por lo demás, tendremos que volver de nuevo sobre este punto. No obstante, lo que hemos indicado a propósito de Aristóteles y de la doctrina escolástica muestra que, al menos, hubo ahí verdaderamente metafísica en una cierta medida, aunque no la metafísica total; y, a pesar de esta reserva necesaria, aquello era algo de lo que la mentalidad moderna no ofrece ya el menor equivalente, y cuya comprehensión parece estarle vedada. Por otra parte, si se impone la reserva que acabamos de hacer, es porque hay, como lo decíamos precedentemente, limitaciones que parecen verdaderamente inherentes a toda la intelectualidad occidental, al menos a partir de la antigüedad clásica; y ya hemos notado, a este respecto, que los griegos no tenían la idea del Infinito. Por lo demás, ¿por qué los occidentales modernos, cuando creen pensar en el Infinito, se representan casi siempre un espacio, que no podría ser más que indefinido, y por qué confunden invenciblemente la eternidad, que reside esencialmente en el «no tiempo», si se puede expresar así, con la perpetuidad, que no es más que una extensión indefinida del tiempo, mientras que, a los orientales, no se les

ocurren semejantes errores? Es que la mentalidad occidental, vuelta casi exclusivamente hacia las cosas sensibles, comete una confusión constante entre concebir e imaginar, hasta el punto de que lo que no es susceptible de ninguna representación sensible le parece verdaderamente impensable por eso mismo; y, ya en los griegos las facultades imaginativas eran preponderantes. Eso es, evidentemente, todo lo contrario del pensamiento puro; en estas condiciones, no podría haber intelectualidad en verdadero sentido de esta palabra, ni, por consiguiente, metafísica posible. Si agregamos a estas consideraciones aún otra confusión ordinaria, a saber, la de lo racional y lo intelectual, nos damos cuenta de que la pretendida intelectualidad occidental no es en realidad, sobre todo en los modernos, más que el ejercicio de esas facultades completamente individuales y formales que son la razón y la imaginación; y se puede comprender entonces todo lo que la separa de la intelectualidad oriental, para la que no es conocimiento verdadero y válido más que el que tiene su raíz profunda en lo universal y en lo informal.

CAPÍTULO VI

Relaciones de la metafísica y la teología

La cuestión que queremos considerar ahora no se plantea en Oriente, en razón de la ausencia del punto de vista propiamente religioso, al que el pensamiento teológico es naturalmente inherente; al menos, no podría plantearse apenas más que en lo que concierne al islam, donde sería más precisamente la cuestión de las relaciones que deben existir entre sus dos aspectos esenciales, religioso y extrarreligioso, que se podrían llamar justamente teológico y metafísico. En Occidente, es al contrario la ausencia del punto de vista metafísico la que hace que la misma cuestión no se plantee generalmente; no ha podido plantearse de hecho más que para la doctrina escolástica, que, en efecto, era a la vez teológica y metafísica, aunque, bajo este segundo aspecto, su alcance fue restringido, así como ya lo hemos indicado; pero no parece que se le haya aportado nunca una solución muy clara. Así pues, hay mucho interés en tratar está cuestión de una manera completamente general, y lo que implica esencialmente es, en el fondo, una comparación entre dos modos de pensamiento diferentes, a saber, el pensamiento metafísico puro y el pensamiento específicamente religioso.

Únicamente el punto de vista metafísico, hemos dicho, es verdaderamente universal, y por lo tanto ilimitado; todo otro punto de vista es, por consiguiente, más o menos especializado y está más o menos sujeto, por su naturaleza propia, a algunas limitaciones. Ya hemos mostrado que ello es así, concretamente, para el punto de vista científico, y mostraremos que ello es así igualmente para otros diversos puntos de vista que se reúnen ordinariamente bajo la denominación común y bastante vaga de «filosóficos», y que, por lo demás, no difieren demasiado profundamente del punto de vista científico propiamente dicho, aunque se presenten con pretensiones más grandes y completamente injustificadas. Ahora bien, esta limitación esencial, que, por lo demás, es evidentemente susceptible de ser más o menos estrecha, existe incluso para el punto de vista teológico; en otros términos, éste es también un punto de vista especial, aunque, naturalmente no lo sea de la misma manera que el de las ciencias, ni en límites que le asignen un alcance tan restringido; pero, precisamente porque la teología está, en un sentido, más cerca de la metafísica que las ciencias, es más delicado distinguirla de ella claramente, y pueden introducirse confusiones aún más

fácilmente aquí que en cualquier otra parte. Estas confusiones no han dejado de producirse de hecho, y han podido llegar hasta una inversión de las relaciones que deberían existir normalmente entre la metafísica y la teología, puesto que, incluso en la edad media que fue no obstante la única época donde la civilización occidental recibió un desarrollo verdaderamente intelectual, ocurrió que la metafísica, por lo demás insuficientemente desprendida de diversas consideraciones de orden simplemente filosófico, fue concebida como dependiente respecto a la teología; y, si pudo ser así, no fue sino porque la metafísica, tal como la consideraba la doctrina escolástica, había permanecido incompleta, de suerte que nadie podía darse cuenta plenamente de su carácter de universalidad, que implica la ausencia de toda limitación, puesto que no se la concebía efectivamente más que en algunos límites, y puesto que no se sospechaba siquiera que hubiera todavía más allá de esos límites una posibilidad de concepción. Esta precisión proporciona una excusa suficiente al error que se cometió entonces, y es cierto que los griegos, incluso en la medida en que hicieron metafísica verdadera, habrían podido equivocarse exactamente de la misma manera, si, no obstante, hubiera habido en ellos algo que correspondiera a lo que es la teología en las religiones judeocristianas; eso equivale en suma a lo que ya hemos dicho, a saber, que los occidentales, incluso aquellos que fueron verdaderamente metafísicos hasta un cierto punto, no han conocido nunca la metafísica total. Quizás hubo, no obstante, excepciones individuales, ya que, así como lo hemos indicado precedentemente, nada se opone en principio a que haya, en todos los tiempos y en todos los países, hombres que puedan alcanzar el conocimiento metafísico completo; y eso sería también posible incluso en el mundo occidental actual, aunque más difícilmente sin duda, en razón de las tendencias generales de la mentalidad que determinan un medio tan desfavorable como es posible bajo este aspecto. En todo caso, conviene agregar que, si hubo tales excepciones, no existe al respecto ningún testimonio escrito, y que no han dejado ningún rastro en lo que se conoce habitualmente, lo que, por lo demás, no prueba nada en el sentido negativo, y lo que no tiene incluso nada de sorprendente, dado que, si se han producido efectivamente casos de este género, eso no ha podido ser nunca sino gracias a circunstancias muy particulares, sobre cuya naturaleza no nos es posible insistir aquí.

Para volver de nuevo a la cuestión misma que nos ocupa al presente, recordaremos que ya hemos indicado lo que distingue, de la manera más esencial, una doctrina metafísica y un dogma religioso: es que, mientras que el punto de vista metafísico es puramente intelectual, el punto de vista religioso implica, como característica funda-

mental, la presencia de un elemento sentimental que influye sobre la doctrina misma, y que no le permite conservar la actitud de una especulación puramente desinteresada; eso es, en efecto, lo que tiene lugar para la teología, aunque de una manera más o menos marcada según se considere una u otra de las diferentes ramas en las que puede estar dividida. Este carácter sentimental en ninguna parte está más acentuado que en la forma propiamente «mística» del pensamiento religioso; y decimos a este propósito que, contrariamente a una opinión muy extendida, el misticismo, por eso mismo de que no podría ser concebido fuera del punto de vista religioso, es totalmente desconocido en Oriente. No entraremos aquí en detalles más amplios a este respecto, lo que nos conduciría a desarrollos muy extensos; en la confusión tan ordinaria que acabamos de señalar, y que consiste en atribuir una interpretación mística a ideas que no lo son de ninguna manera, se puede ver también un ejemplo de la tendencia habitual de los occidentales, en virtud de la cual quieren encontrar por todas partes el equivalente puro y simple de los modos de pensamiento que les son propios.

La influencia del elemento sentimental menoscaba evidentemente la pureza intelectual de la doctrina, y marca en suma, es menester decirlo, una decadencia en relación al pensamiento metafísico, decadencia que, por lo demás, allí donde se ha producido principal y generalmente, es decir, en el mundo occidental, era en cierto modo inevitable e incluso necesaria en un sentido, si la doctrina debía ser adaptada a la mentalidad de los hombres a los que se dirigía especialmente, y en quienes la sentimentalidad predominaba sobre la inteligencia, predominio que, por lo demás, ha alcanzado su punto más alto en los tiempos modernos. Sea como sea, no es menos verdad por eso que el sentimiento no es más que relatividad y contingencia, y que una doctrina que se dirige a él, y sobre la que él reacciona, no puede ser, ella misma, sino relativa y contingente; y esto puede observarse particularmente al respecto de la necesidad de «consolaciones» a la que responde, en una medida muy amplia, el punto de vista religioso. La verdad, en sí misma, no tiene porque ser consoladora; si alguien la encuentra tal, tanto mejor para él, cierto, pero la consolación que siente no viene de la doctrina, no viene más que de él mismo y de las disposiciones particulares de su propia sentimentalidad. Al contrario, una doctrina que se adapta a las exigencias del ser sentimental, y que, por consiguiente, debe revestirse ella misma de una forma sentimental, desde entonces ya no puede ser identificada a la verdad absoluta y total; la alteración profunda que produce en ella la entrada de un principio consolador es correlativa de un menoscabo intelectual de la colectividad humana a la que se dirige. Por otro lado, es de eso de donde nace la diversidad profunda de los dogmas religio-

sos, que entraña su incompatibilidad, ya que, mientras que la inteligencia es una, y mientras que la verdad, en toda la medida en que se comprende, no puede serlo más que de una manera, la sentimentalidad es diversa, y la religión, que tiende a satisfacerla, deberá esforzarse en adaptarse formalmente lo mejor posible a sus modos múltiples, que son diferentes y variables según las razas y las épocas. Por lo demás, eso no quiere decir que todas las formas religiosas sufran en un grado equivalente, en su parte doctrinal, la acción disolvente del sentimentalismo, ni la necesidad de cambio que le es consecutiva; la comparación entre el catolicismo y el protestantismo, por ejemplo, sería particularmente instructiva a este respecto.

Podemos ver ahora como el punto de vista teológico no es más que una particularización del punto de vista metafísico, particularización que implica una alteración proporcional; es, si se quiere, su ampliación a unas condiciones contingentes, una adaptación cuyo modo viene determinado por la naturaleza de las exigencias a las que debe de responder, puesto que, después de todo, estas exigencias son su única razón de ser. Resulta de eso que toda verdad teológica podrá, por una transposición que la desprenda de su forma específica, ser reducida a la verdad metafísica correspondiente, de la que no es más que una suerte de traducción, pero sin que haya por eso equivalencia efectiva entre los dos órdenes de concepciones: es menester recordar aquí lo que decíamos más atrás, de que todo lo que puede ser considerado bajo un punto de vista individual puede serlo también desde el punto de vista universal, sin que estos dos puntos de vista estén por eso menos profundamente separados. Si se consideran después las cosas en sentido inverso, será menester decir que algunas verdades metafísicas, pero no todas, son susceptibles de ser traducidas a un lenguaje teológico, ya que, esta vez, hay lugar a tener en cuenta todo lo que, al no poder ser considerado bajo ningún punto de vista individual, pertenece exclusivamente a la metafísica: lo universal no podría encerrarse todo entero en un punto de vista especial, como tampoco en una forma cualquiera, lo que, por lo demás, es la misma cosa en el fondo. Incluso para las verdades que pueden recibir la traducción de que se trata, esta traducción, como toda otra formulación, no es nunca, forzosamente, más que incompleta y parcial, y lo que deja fuera de ella mide precisamente todo lo que separa el punto de vista de la teología del punto de vista de la metafísica pura. Esto podría ser apoyado por numerosos ejemplos; pero estos ejemplos mismos, para ser comprendidos, presupondrían unos desarrollos doctrinales que no podríamos pensar en emprender aquí; para limitarnos a citar un caso típico entre muchos otros, tal sería una comparación instituida entre la concepción metafísica de la «liberación» en la doctrina

hindú y la concepción teológica de la «salvación» en las religiones occidentales, concepciones esencialmente diferentes, que sólo la incomprehensión de algunos orientalistas ha podido buscar asimilar de una manera por lo demás puramente verbal. Notamos de pasada, puesto que la ocasión para ello se presenta aquí, que casos como ese deben servir también para poner en guardia contra otro peligro muy real: si se le afirma a un hindú, a quien las concepciones occidentales son por lo demás extrañas, que los europeos entienden por «salvación» exactamente lo que él mismo entiende por *moksha*, ciertamente no tendrá ninguna razón para contestar esta aserción o para sospechar de su exactitud, y, por consiguiente, podrá ocurrirle, al menos hasta que esté mejor informado, emplear él mismo esta palabra «salvación» para designar una concepción que no tiene nada de teológica; habrá entonces incomprehensión recíproca, y la confusión se hará más inextricable. Ocurre lo mismo con las confusiones que se producen por la asimilación no menos errónea del punto de vista metafísico con los puntos de vista filosóficos occidentales: tenemos en mente el ejemplo de un musulmán que aceptaba muy gustosamente y como una cosa completamente natural la denominación de «panteísmo islámico» atribuida a la doctrina metafísica de la «Identidad suprema», pero que, desde que se le hubo explicado lo que es verdaderamente el panteísmo, en el sentido propio de esta palabra, en Spinoza concretamente, rechazo con verdadero horror una semejante denominación.

En lo que concierne a la manera en que se puede comprender lo que hemos llamado la traducción de las verdades metafísicas en lenguaje teológico, tomaremos sólo un ejemplo extremadamente simple y completamente elemental: esta verdad metafísica inmediata: «El Ser es», si uno quiere expresarla en modo religioso o teológico, dará nacimiento a esta otra proposición: «Dios existe», que no le será estrictamente equivalente sino a condición doble de concebir a Dios como el Ser universal, lo que está muy lejos de haber sido el caso siempre efectivamente, y de identificar la existencia al ser puro, lo que metafísicamente es inexacto. Sin duda, este ejemplo, por su gran simplicidad, no responde enteramente a lo que puede haber de más profundo en las concepciones teológicas; pero por eso no tiene menos interés tal cual es, porque es precisamente de la confusión entre lo que está implicado respectivamente en las dos fórmulas que acabamos de citar, confusión que procede de la de los dos puntos de vista correspondientes, es de ahí, decimos, de donde han resultado las controversias interminables que han surgido alrededor del famoso «argumento ontológico», argumento que ya no es, él mismo, más que un producto de esta confusión. Otro punto importante que podemos mencionar seguidamente a propósito de este mismo

ejemplo, es que las concepciones teológicas, al no estar al abrigo de las influencias individuales como lo están las concepciones metafísicas puras, pueden variar de un individuo a otro, y que sus variaciones están entonces en función de la más fundamental de entre ellas, queremos decir, de la concepción misma de la Divinidad: aquellos que discuten sobre cosas tales como las «pruebas de la existencia de Dios» deberían primeramente, para poder entenderse, asegurarse de que, al pronunciar la misma palabra «Dios», quieren expresar con ella una concepción idéntica, y muy frecuentemente se darían cuenta de que no hay nada de eso, de suerte que no tienen más posibilidades de ponerse de acuerdo que si hablaran lenguas diferentes. Es ahí sobre todo, en el dominio de estas variaciones individuales de las que, por lo demás, la teología oficial y docta no podría ser hecha responsable a ningún grado, donde se manifiesta una tendencia eminentemente antimetafísica que es casi general entre los occidentales, y que constituye propiamente el antropomorfismo; pero esto hace llamada a algunas explicaciones complementarias, que nos permitirán considerar otro lado de la cuestión.

CAPÍTULO VII

Simbolismo y antropomorfismo

El nombre de «simbolismo», en su acepción más general, puede aplicarse a toda expresión formal de una doctrina, expresión verbal tanto como figurada: la palabra no puede tener otra función ni otra razón de ser que simbolizar la idea, es decir, en suma, dar de ella, en la medida de lo posible, una representación sensible, por lo demás puramente analógica. Así comprendido, el simbolismo, que no es más que el uso de formas o imágenes constituidas como signos de ideas o de cosas suprasensibles, y del que el lenguaje es un simple caso particular, es evidentemente natural al espíritu humano, y por tanto necesario y espontáneo. Es también, en un sentido más restringido, un simbolismo intencional, premeditado, que cristaliza en cierto modo en representaciones figurativas las enseñanzas de la doctrina; y por lo demás, entre uno y otro, no hay, a decir verdad, límites precisos, ya que es muy cierto que la escritura, en su origen, fue por todas partes ideográfica, es decir, esencialmente simbólica, incluso en esta segunda acepción, aunque no sea apenas más que en China donde siempre lo ha seguido siendo de una manera exclusiva. Sea como sea, el simbolismo, tal como se entiende más ordinariamente, es de un empleo mucho más constante en la expresión del pensamiento oriental que en la del pensamiento occidental; y eso se comprende fácilmente si se piensa que es un medio de expresión menos estrechamente limitado que el lenguaje usual: puesto que sugiere más de lo que expresa, es el soporte más apropiado para posibilidades de concepciones que las palabras no podrían permitir alcanzar. Así pues, este simbolismo, en el que la indefinidad conceptual no es exclusiva de un rigor completamente matemático, y que concilia así exigencias en apariencia contrarias, es, si se puede decir, el lenguaje metafísico por excelencia; y, por lo demás, símbolos primitivamente metafísicos han podido, por un proceso de adaptación secundaria paralelo al de la doctrina misma, devenir ulteriormente símbolos religiosos. Los ritos, concretamente, tienen un carácter eminentemente simbólico, a cualquier dominio que se vinculen, y la transposición metafísica es siempre posible para la significación de los ritos religiosos, así como para la doctrina teológica a la que están ligados; incluso para los ritos simplemente sociales, si se quiere buscar su razón profunda, es menester remontar del orden de las aplicacio-

nes, donde residen sus condiciones inmediatas, al orden de los principios, es decir, a la fuente tradicional, metafísica en su esencia. Por lo demás, no pretendemos decir que los ritos no sean más que puros símbolos; son eso sin duda, y no pueden no serlo, bajo pena de estar totalmente vacíos de sentido, pero al mismo tiempo debe concebírselos como poseyendo en sí mismos una eficacia propia, en tanto que medios de realización que actúan en vista del fin al que están adaptados y subordinados. Esa es evidentemente, sobre el plano religioso, la concepción católica de la virtud del «sacramento»; es también, metafísicamente, el principio de algunas vías de realización de las que diremos algunas palabras después, y es lo que nos ha permitido hablar de ritos propiamente metafísicos. Además, se podría decir que todo símbolo, en tanto que debe servir esencialmente de soporte a una concepción, tiene también una eficacia muy real; y el sacramento religioso mismo, en tanto que es un signo sensible, tiene precisamente este mismo papel de soporte para la «influencia espiritual» que hará de él el instrumento de una regeneración psíquica inmediata o diferida, de una manera análoga a aquella en la que las potencialidades incluidas en el símbolo pueden suscitar una concepción efectiva o sólo virtual, en razón de la capacidad receptiva de cada uno. Bajo esta relación, el rito es también un caso particular del símbolo: es, se podría decir, un símbolo «actuado», pero a condición de ver en el símbolo todo lo que es realmente, y no sólo su exterioridad contingente: ahí, como en el estudio de los textos, es menester saber ir más allá de la «letra» para desprender el «espíritu». Ahora bien, es eso precisamente lo que no hacen ordinariamente los occidentales: los errores de interpretación de los orientalistas proporcionan aquí un ejemplo característico, ya que consisten bastante comúnmente en desnaturalizar los símbolos estudiados de la misma manera que la mentalidad occidental, en su generalidad, desnaturaliza espontáneamente a aquellos que encuentra a su alcance.

El predominio de las facultades sensibles e imaginativas es aquí la causa determinante del error: tomar el símbolo mismo por lo que representa, por incapacidad de elevarse hasta su significación puramente intelectual, tal es, en el fondo, la confusión en la que reside la raíz de toda «idolatría» en el sentido propio de esta palabra, ese que el islamismo le da de una manera particularmente clara. Cuando ya no se ve del símbolo más que su forma exterior, su razón de ser y su eficacia actual han desaparecido igualmente; el símbolo ya no es más que un «ídolo», es decir, una imagen vana, y su conservación no es más que «superstición» pura, en tanto no se encuentre a nadie cuya comprehensión sea capaz, parcial o integralmente, de restituirle de manera efectiva lo que ha perdido, o al menos lo que ya no contiene más que en el estado de

posibilidad latente. Este caso es el de los vestigios que deja tras de sí toda tradición cuyo verdadero sentido ha caído en el olvido, y especialmente el de toda religión que la común incomprehensión de sus adherentes reduce a un simple formalismo exterior; ya hemos citado el ejemplo más llamativo quizás de esta degeneración, el de la religión griega. Es también en los griegos donde se encuentra, en su más alto grado, una tendencia que aparece como inseparable de la «idolatría» y de la materialización de los símbolos, la tendencia al antropomorfismo: los griegos no concebían a sus dioses como representando algunos principios, sino que se los figuraban verdaderamente como seres con forma humana, dotados de sentimientos humanos, y que actuaban a la manera de los hombres; y estos dioses, para ellos, ya no tenían nada que pudiera ser distinguido de la forma en que la poesía y el arte les habían revestido, no eran literalmente nada fuera de esa forma misma. Sólo una antropomorfización tan completa podía dar pretexto a lo que se ha llamado, según el nombre de su inventor, el «evemerismo», es decir, la teoría según la cual los dioses no habrían sido en el origen más que hombres ilustres; ciertamente, no se podría ir más lejos en el sentido de una incomprehensión grosera, más grosera aún que la de algunos modernos que no quieren ver en los símbolos antiguos más que una representación o una tentativa de explicación de diversos fenómenos naturales, interpretación cuyo tipo más conocido es la famosa teoría del «mito solar». El «mito», como el «ídolo», no ha sido nunca más que un símbolo incomprendido: uno es en el orden verbal lo que el otro es en el orden figurativo; en los griegos la poesía produjo el primero y el arte produjo el segundo; pero, en los pueblos para quienes, como los orientales, el naturalismo y el antropomorfismo son igualmente extraños, ni el uno ni el otro podían tomar nacimiento, y no pudieron hacerlo en efecto más que en la imaginación de los occidentales que quisieron hacerse los interpretes de lo que no comprendían de ninguna manera. La interpretación naturalista invierte propiamente las relaciones: un fenómeno natural puede, lo mismo que no importa qué en el orden sensible, ser tomado para simbolizar una idea o un principio, y el símbolo no tiene sentido ni razón de ser sino en tanto que es de un orden inferior a lo que es simbolizado. Del mismo modo, es sin duda una tendencia general y natural al hombre utilizar la forma humana en el simbolismo; pero eso, que no se presta en sí mismo a más objeciones que el empleo de un esquema geométrico o de cualquier otro modo de representación, no constituye en modo alguno el antropomorfismo, en tanto que el hombre no se engañe con la figuración que ha adoptado. En China y en la India, no hubo nunca nada análogo a lo que se produjo en Grecia, y los símbolos de figura humana, aunque de un uso corriente, allí no devinie-

ron nunca «ídolos»; y, a este propósito, aún se puede notar hasta qué punto el simbolismo se opone a la concepción occidental del arte: nada es menos simbólico que el arte griego, y nada lo es más que las artes orientales; pero allí donde el arte no es en suma más que un medio de expresión y como un vehículo de algunas concepciones intelectuales, no podría considerarse evidentemente como un fin en sí mismo, lo que no puede ocurrir más que en los pueblos donde predomina la sentimentalidad. Únicamente en esos mismos pueblos el antropomorfismo es natural, y hay que destacar que, por la misma razón, se trata de los mismos pueblos donde ha podido constituirse el punto de vista propiamente religioso; pero, por lo demás, la religión siempre se ha esforzado en ellos en reaccionar contra la tendencia antropomórfica y en combatirla en principio, aunque su concepción más o menos falseada, en el espíritu popular, contribuyera a veces al contrario a desarrollarla de hecho. Los pueblos llamados semíticos, como los judíos y los árabes, son vecinos bajo este aspecto de los pueblos occidentales: en efecto, no podría haber otra razón para la prohibición de los símbolos de figura humana, común al judaísmo y al islamismo, pero con la restricción de que, en este último, no fue aplicada nunca rigurosamente en los persas, para quienes el uso de tales símbolos ofrecía menos peligros, porque, al ser más orientales que los árabes, y, por lo demás, de una raza completamente diferente, estaban mucho menos inclinados al antropomorfismo.

Estas últimas consideraciones nos conducen directamente a explicarnos sobre la idea de «creación»: esta concepción, que es tan extraña a los orientales, exceptuando los musulmanes, como lo fue también a la antigüedad grecorromana, aparece como específicamente judaica en su origen; la palabra que la designa es latina en su forma, pero no en la acepción que ha recibido con el cristianismo, ya que *creare* no quería decir primero nada mas que «hacer», sentido que siempre ha permanecido, en sánscrito, el de la raíz verbal *kri*, que es idéntica a esta palabra; hubo pues ahí un cambio profundo de significación, y este caso es, como ya lo hemos dicho, similar al del término «religión». Es evidentemente del judaísmo de donde la idea de la que se trata ha pasado al cristianismo y al islamismo; y, en cuanto a su razón de ser esencial, es en el fondo la misma que la de la prohibición de los símbolos antropomórficos. En efecto, la tendencia a concebir a Dios como «un ser» más o menos análogo a los seres individuales y particularmente a los seres humanos, debe tener como corolario natural, por todas parte donde existe, la tendencia a atribuirle un papel simplemente «demiúrgico», queremos decir, una acción que se ejerce sobre una materia que se supone exterior a él, lo que es el modo de acción propio de los seres individuales. En

estas condiciones, era necesario, para salvaguardar la noción de la unidad, y de la infinitud divina, afirmar expresamente que Dios ha «hecho el mundo de nada», es decir, en suma, de nada que le fuera exterior, la suposición de lo cual tendría por efecto limitarle dando nacimiento a un dualismo radical. La herejía teológica no es aquí mas que la expresión de un sin-sentido metafísico, lo que, por lo demás, es el caso habitual; pero el peligro, inexistente en cuanto a la metafísica pura, devenía muy real desde el punto de vista religioso, porque la absurdidad, bajo esta forma derivada, ya no aparecía inmediatamente. La concepción teológica de la «creación» es una traducción apropiada de la concepción metafísica de la «manifestación universal», y la mejor adaptada a la mentalidad de los pueblos occidentales; pero, por lo demás, no se puede establecer ninguna equivalencia entre estas dos concepciones, desde que, necesariamente, hay entre ellas toda la diferencia de los puntos de vista respectivos a los que se refieren: éste es un nuevo ejemplo que viene en apoyo de lo que hemos expuesto en el capítulo precedente.

CAPÍTULO VIII

Pensamiento metafísico y pensamiento filosófico

Hemos dicho que la metafísica, que está profundamente separada de la ciencia, no lo está menos de todo lo que los occidentales, y sobre todo los modernos, designan por el nombre de filosofía, bajo el que, por lo demás, se encuentran reunidos elementos muy heterogéneos, e incluso enteramente disparatados. Aquí importa poco la intención primera que los griegos hayan podido querer encerrar en esta palabra «filosofía», que, para ellos, parece haber comprendido primeramente, de una manera bastante indistinta, todo conocimiento humano, en los límites en que eran aptos para concebirle; tampoco vamos a preocuparnos de lo que, actualmente, existe de hecho bajo esta denominación. No obstante, conviene hacer destacar en primer lugar que, cuando en Occidente hubo metafísica verdadera, siempre hubo un esfuerzo para unirla a consideraciones que dependen de puntos de vista especiales y contingentes, para hacerla entrar con ellas en un conjunto que llevaba el nombre de filosofía; esto muestra que en Occidente los caracteres esenciales de la metafísica, con las distinciones profundas que implican, no fueron nunca distinguidas con una claridad suficiente. Diremos aún más: el hecho de tratar la metafísica como una rama de la filosofía, ya sea colocándola así sobre el mismo plano de las relatividades, ya sea calificándola incluso de «filosofía primera» como lo hacía Aristóteles, denota esencialmente un desconocimiento de su alcance verdadero y de su carácter de universalidad: el todo absoluto no puede ser una parte de algo, y lo universal no podría ser encerrado o comprendido en nada. Este hecho es pues, por sí sólo, una marca evidente del carácter incompleto de la metafísica occidental, que se reduce, por lo demás, a la doctrina de Aristóteles y los escolásticos, ya que, a excepción de algunas consideraciones fragmentarias que pueden encontrarse dispersas aquí y allá, o bien de cosas que son conocidas de manera no suficientemente cierta, no se encuentra en Occidente, al menos a partir de la antigüedad clásica, ninguna otra doctrina que sea verdaderamente metafísica, ni siquiera con las restricciones que exige la mezcla de elementos contingentes, científicos, teológicos o de cualquier otra naturaleza; aquí no hablamos de los alejandrinos, sobre quienes se han ejercido directamente influencias orientales.

Si consideramos la filosofía moderna en su conjunto, podemos decir, de una manera general, que su punto de vista no presenta ninguna diferencia verdaderamente esencial del punto de vista científico: es siempre un punto de vista racional, o al menos pretende serlo, y todo conocimiento que se queda en el dominio de la razón, se le califique o no de filosófico, es propiamente un conocimiento de orden científico; si apunta a ser otra cosa, pierde por eso todo valor, incluso relativo, al atribuirse un alcance que no podría tener legítimamente: es el caso de lo que llamaremos la pseudometafísica. Por otra parte, la distinción entre el dominio filosófico y el dominio científico está tanto menos justificada cuanto que el primero comprende, entre sus elementos múltiples, algunas ciencias que son tan especiales y restringidas como las otras, sin ningún carácter que pueda diferenciarlas de ellas de manera que les acuerde un rango privilegiado; tales ciencias, como la psicología o la sociología por ejemplo, no se llaman filosóficas más que por efecto de un uso que no se funda sobre ninguna razón lógica, y la filosofía no tiene en suma más que una unidad puramente ficticia, histórica si se quiere, sin que se pueda decir demasiado porque no se ha tomado o conservado el hábito de hacer entrar en ella del mismo modo muchas otras ciencias cualesquiera. Por lo demás, ciencias que han sido consideradas como filosóficas en una cierta época ya no lo son hoy, y les ha bastado tomar un mayor desarrollo para salir de ese ensamblaje mal definido, sin que su naturaleza intrínseca haya cambiado por ello en lo más mínimo; en el hecho de que algunas permanecen ahí todavía, es menester no ver más que un vestigio de la extensión que los griegos habían dado primitivamente a la filosofía, y que comprendía en efecto todas las ciencias.

Dicho esto, es evidente que la metafísica verdadera no puede tener más relaciones, ni relaciones de una naturaleza diferente, con la psicología, por ejemplo, que las que tiene con la física o con la fisiología: son, exactamente al mismo título, ciencias de la naturaleza, es decir, ciencias físicas en el sentido primitivo y general de esta palabra. Con mayor razón la metafísica no podría ser, a ningún grado, dependiente de una tal ciencia especial: pretender darle una base psicológica, como lo querrían algunos filósofos que no tienen otra excusa que ignorar totalmente lo que ella es en realidad, es querer hacer depender lo universal de lo individual, el principio de sus consecuencias más o menos indirectas y lejanas, y es también, por otro lado, terminar fatalmente en una concepción antropomórfica, y por tanto propiamente antimetafísica. La metafísica debe necesariamente bastarse a sí misma, puesto que es el único conocimiento verdaderamente inmediato, y no puede fundarse sobre nada más, por eso mismo de que es el conocimiento de los principios universales de los que deriva todo

el resto, comprendidos los objetos de las diferentes ciencias, que éstas aíslan, por lo demás, de estos principios para considerarlos según sus puntos de vista especiales; y eso es ciertamente legítimo por parte de estas ciencias, puesto que no podrían comportarse de otra manera y vincular sus objetos a principios universales sin salir de los límites de sus dominios propios. Esta última precisión muestra que es menester no pensar tampoco en fundar directamente las ciencias sobre la metafísica: es la relatividad misma de sus puntos de vista constitutivos la que les asegura a este respecto una cierta autonomía, cuyo desconocimiento no puede tender más que a provocar conflictos allí donde normalmente no podrían producirse; este error que gravita pesadamente sobre toda la filosofía moderna, fue inicialmente el de Descartes, que no hizo, por lo demás, más que pseudometafísica, y que ni siquiera se interesó en ella más que a título de prefacio a su física, a la que creía dar así fundamentos más sólidos.

Si consideramos ahora la lógica, el caso es algo diferente del de las ciencias que hemos tenido en vista hasta aquí, y que pueden llamarse todas experimentales, puesto que tienen como base los datos de la observación. La lógica es también una ciencia especial, puesto que es esencialmente el estudio de las condiciones propias del entendimiento humano; pero tiene un lazo más directo con la metafísica, en el sentido de que lo que se llama los principios lógicos no es más que la aplicación y la especificación, en un dominio determinado, de los verdaderos principios, que son de orden universal; así pues, se puede operar a su respecto una transposición del mismo género que esa cuya posibilidad hemos indicado a propósito de la teología. Por lo demás, la misma precisión puede hacerse igualmente en lo que concierne a las matemáticas: éstas, aunque de un alcance restringido, puesto que están limitadas exclusivamente al dominio de la cantidad únicamente, aplican a su objeto especial principios relativos que pueden ser considerados como constituyendo una determinación inmediata en relación a algunos principios universales. Así, la lógica y las matemáticas son, en todo el dominio científico, lo que ofrece más relaciones reales con la metafísica; pero, bien entendido, por eso mismo de que entran en la definición general del conocimiento científico, es decir, en los límites de la razón y en el orden de las concepciones individuales, están todavía muy profundamente separadas de la metafísica pura. Esta separación no permite acordar un valor efectivo a puntos de vista que se plantean como más o menos mixtos entre la lógica y la metafísica, como el de unas «teorías del conocimiento», que han tomado una importancia tan grande en la filosofía moderna; reducidas a lo que pueden contener de legítimo, estas teorías no son más que lógica pura y simple, y, por donde pretenden rebasar la lógica, no son más que

fantasías pseudometafísicas sin la menor consistencia. En una doctrina tradicional, la lógica no puede ocupar más que el lugar de una rama de conocimiento secundario y dependiente, y es lo que tiene lugar en efecto tanto en China como en la India; como la cosmología, que estudió también la edad media occidental, pero que la filosofía moderna ignora, y que no es en suma más que una aplicación de los principios metafísicos a un punto de vista especial y en un dominio determinado; por lo demás, volveremos de nuevo sobre ella a propósito de las doctrinas hindúes.

Lo que acabamos de decir de las relaciones de la metafísica y de la lógica podrá sorprender un poco a quienes están habituados a considerar la lógica como dominando en cierto sentido todo conocimiento posible, porque una especulación de un orden cualquiera no puede ser válida sino a condición de conformarse rigurosamente a sus leyes; no obstante, es muy evidente que la metafísica, siempre en razón de su universalidad, no puede ser más dependiente de la lógica que de cualquier otra ciencia, y se podría decir que en eso hay un error que proviene de que no se concibe el conocimiento más que en el dominio de la razón. Únicamente, es menester hacer aquí una distinción entre la metafísica misma, en tanto que concepción intelectual pura, y su exposición formulada: mientras que la primera escapa totalmente a las limitaciones individuales, y por consiguiente a la razón, la segunda, en la medida en que es posible, no puede consistir más que en una suerte de traducción de las verdades metafísicas en modo discursivo y racional, porque la constitución misma de todo lenguaje humano no permite que sea de otro modo. La lógica, como las matemáticas, es exclusivamente una ciencia de razonamiento; la exposición metafísica puede revestir un carácter análogo en su forma, pero en su forma únicamente, y, si entonces debe de ser conforme a las leyes de la lógica, es porque esas leyes mismas tienen un fundamento metafísico esencial, a falta del cual no tendrían ningún valor; pero, al mismo tiempo, es menester que esta exposición, para tener un alcance metafísico verdadero, sea formulada siempre de tal manera que, como ya lo hemos indicado, deje abiertas posibilidades de concepción ilimitadas como el dominio mismo de la metafísica.

En cuanto a la moral, al hablar del punto de vista religioso, hemos dicho en parte lo que es, pero nos hemos reservado entonces lo que se refiere a su concepción propiamente filosófica, en tanto que es claramente diferente de su concepción religiosa. No hay nada, en todo el dominio de la filosofía, que sea más relativo y más contingente que la moral; a decir verdad, no es ni siquiera un conocimiento de un orden más o menos restringido, sino simplemente un conjunto de consideraciones más o menos coherentes cuya meta y cuyo alcance no podrían ser sino puramente prácticos,

aunque algunos se hagan muy frecuentemente ilusiones a este respecto. En efecto, se trata exclusivamente de formular reglas que sean aplicables a la acción humana, y cuya razón de ser está toda entera en el orden social, ya que estas reglas no tendrían ningún sentido fuera del hecho de que los individuos humanos viven en sociedad, constituyendo colectividades más o menos organizadas; y aún se las formula colocándose bajo un punto de vista especial, que, en lugar de no ser más que social como en los orientales, es el punto de vista específicamente moral, que es extraño a la mayor parte de la humanidad. Hemos visto como este punto de vista podía introducirse en las concepciones religiosas, por el vinculamiento del orden social a una doctrina que ha sufrido la influencia de elementos sentimentales; pero, puesto aparte este caso, no se ve demasiado lo que puede servirle de justificación. Fuera del punto de vista religioso que da un sentido a la moral, todo lo que se refiere a este orden debería reducirse lógicamente a un conjunto de convenciones puras y simples, establecidas y observadas únicamente en vista a hacer la vida en sociedad posible y soportable; pero, si se reconociera francamente este carácter convencional y se adoptara como tal, ya no habría moral filosófica. Es también la sentimentalidad la que interviene aquí, y la que, para encontrar materia con que satisfacer sus necesidades especiales, se esfuerza en tomar y en hacer tomar estas convenciones por lo que no son: de ahí un despliegue de consideraciones diversas, de las que unas siguen siendo claramente sentimentales en su forma tanto como en su fondo, mientras que otras se disfrazan bajo apariencias más o menos racionales. Por lo demás, si la moral como todo lo que pertenece a las contingencias sociales, varía enormemente según los tiempos y los países, las teorías morales que aparecen en un medio dado, por opuestas que puedan parecer, tienden todas a la justificación de las mismas reglas prácticas, que son siempre las que se observan comúnmente en ese mismo medio; eso debería bastar para mostrar que esas teorías están desprovistas de todo valor real, y que no son construidas por cada filósofo más que para poner después su conducta y la de sus semejantes, o al menos de aquellos que están más cerca de él, en acuerdo con sus propias ideas y sobre todo con sus propios sentimientos. Hay que destacar que la eclosión de estas teorías morales se produjo sobre todo en las épocas de decadencia intelectual, sin duda porque esta decadencia es correlativa o consecutiva a la expansión del sentimentalismo, y también porque, al entregarse así a especulaciones ilusorias, se conserva al menos la apariencia del pensamiento ausente; este fenómeno tuvo lugar concretamente en los griegos, cuando su intelectualidad hubo dado, con Aristóteles, todo aquello de lo cual era susceptible: para las escuelas filosóficas posteriores,

tales como los epicúreos o los estoicos, todo se subordinó al punto de vista moral, y es lo que constituyó su éxito entre los romanos, a quienes toda especulación más elevada hubiera sido muy difícilmente accesible. El mismo carácter se encuentra en la época actual, donde el «moralismo» deviene extrañamente invasor, pero sobre todo, esta vez, por una degeneración del pensamiento religioso, como lo muestra bien el caso del protestantismo; es natural, por lo demás, que pueblos de mentalidad puramente práctica, cuya civilización es completamente material, busquen satisfacer sus aspiraciones sentimentales por este falso misticismo que encuentra una de sus expresiones en la moral filosófica.

Hemos pasado revista a todas las ramas de la filosofía que presentan un carácter bien definido; pero hay además, en el pensamiento filosófico, toda suerte de elementos bastante mal determinados, que no se pueden hacer entrar propiamente en ninguna de estas ramas, y cuyo lazo no está constituido por ningún rasgo de su naturaleza propia, sino sólo por el hecho de su agrupación en el interior de una misma concepción sistemática. Por eso es por lo que, después de haber separado completamente la metafísica de las diversas ciencias llamadas filosóficas, es menester distinguirla también, no menos profundamente, de los sistemas filosóficos, una de cuyas causas más comunes es, ya lo hemos dicho, la pretensión a la originalidad intelectual; el individualismo que se afirma en esta pretensión es manifiestamente contrario a todo espíritu tradicional, y también incompatible con toda concepción que tenga un alcance metafísico verdadero. La metafísica pura es esencialmente excluyente de todo sistema, porque un sistema cualquiera se presenta como una concepción cerrada y limitada, como un conjunto más o menos estrechamente definido y limitado, lo que no es conciliable en modo alguno con la universalidad de la metafísica; y, por lo demás, un sistema filosófico es siempre el sistema de alguien, es decir, una construcción cuyo valor no podría ser sino completamente individual. Además, todo sistema está establecido necesariamente sobre un punto de partida especial y relativo, y se puede decir, en suma, que no es más que el desarrollo de una hipótesis, mientras que la metafísica, que tiene un carácter de absoluta certeza, no podría admitir nada hipotético. No queremos decir que todos los sistemas no puedan encerrar una cierta parte de verdad, en lo que concierne a tal o cual punto particular; pero es en tanto que sistemas como son ilegítimos, y es a la forma sistemática misma a la que es inherente la falsedad radical de una tal concepción tomada en su conjunto. Leibnitz decía con razón que «todo sistema es verdadero en lo que afirma y falso en lo que niega», es decir, en el fondo, que es tanto más falso cuanto más estrechamente limitado está, o, lo que

equivale a lo mismo, cuanto más sistemático es, ya que una semejante concepción desemboca inevitablemente en la negación de todo lo que no puede contener; y, por lo demás, en toda justicia, eso debería aplicarse a Leibnitz mismo así como a muchos otros filósofos, en la medida en que su propia concepción se presenta también como un sistema; todo lo que se encuentra en ella de metafísica verdadera está tomado de la escolástica, y muy a menudo desnaturalizado, por insuficientemente comprendido. En cuanto a la verdad de lo que afirma un sistema, sería menester no ver en ello la expresión de un «eclecticismo» cualquiera; eso sólo equivale a decir que un sistema es verdadero en la medida en que permanece abierto sobre posibilidades menos limitadas, lo que, por lo demás, es evidente, pero eso implica precisamente la condena del sistema como tal. La metafísica, puesto que está fuera y más allá de las relatividades, escapa por eso mismo a toda sistematización, del mismo modo, y por la misma razón, que no se deja encerrar en ninguna fórmula.

Se puede comprender ahora lo que entendemos exactamente por pseudometafísica: es todo lo que, en los sistemas filosóficos, se presenta con pretensiones metafísicas, totalmente injustificadas por el hecho de la forma sistemática misma, que basta para quitar a las consideraciones de este género todo alcance real. Algunos de los problemas que se plantea habitualmente el pensamiento filosófico aparecen incluso como desprovistos, no sólo de toda importancia, sino de toda significación; hay ahí un montón de cuestiones que no reposan más que sobre un equívoco, sobre una confusión de puntos de vista, que no existen en el fondo sino porque están mal planteadas, y que no habría lugar a plantearlas verdaderamente; así pues, en muchos casos, bastaría poner su enunciado a punto para hacerlas desaparecer pura y simplemente, si la filosofía no tuviera, al contrario, el mayor interés en conservarlas, porque vive sobre todo de equívocos. Hay también otras cuestiones, que pertenecen por lo demás a órdenes de ideas muy diversos, que puede ser pertinente plantearlas, pero para las cuales un enunciado preciso y exacto implicaría una solución casi inmediata, dado que la dificultad que se encuentra en ellas es mucho más verbal que real; pero, si entre estas cuestiones hay algunas cuya naturaleza sería susceptible de darles un cierto alcance metafísico, le pierden enteramente por su inclusión en un sistema, ya que no basta que una cuestión sea de naturaleza metafísica, es menester también que, siendo reconocida tal, sea considerada y tratada metafísicamente. En efecto, es muy evidente que una misma cuestión puede ser tratada, ya sea bajo el punto de vista metafísico, o ya sea desde otro punto de vista cualquiera; así, las consideraciones a las que la mayor parte de los filósofos han juzgado bueno librarse sobre toda suerte de cosas

pueden ser más o menos interesantes en sí mismas, pero no tienen, en todo caso, nada de metafísico. Es al menos deplorable que la falta de claridad que es tan característica del pensamiento occidental moderno, y que aparece tanto en las concepciones mismas como en su expresión, lo que permite discutir indefinidamente sin resolver nunca nada, deja el campo libre a una multitud de hipótesis que, ciertamente, se tiene el derecho de llamar filosóficas, pero que no tienen absolutamente nada en común con la metafísica verdadera.

A este propósito, podemos hacer destacar también, de una manera general, que las cuestiones que no se plantean en cierto modo sino accidentalmente, y que no tienen más que un interés particular y momentáneo, como se encontrarían muchas en la historia de la filosofía moderna, están por eso mismo manifiestamente desprovistas de todo carácter metafísico, puesto que este carácter no es otra cosa que la universalidad; por lo demás, las cuestiones de este género pertenecen ordinariamente a la categoría de los problemas cuya existencia es completamente artificial. No puede ser verdaderamente metafísica, lo repetimos aún, sino lo que es absolutamente estable, permanente, independiente de todas las contingencias, y en particular de las contingencias históricas; lo que es metafísica, es lo que no cambia, y es también la universalidad de la metafísica la que constituye su unidad esencial, excluyente de la multiplicidad de los sistemas filosóficos así como de los dogmas religiosos, y, por consiguiente, su profunda inmutabilidad.

De lo que precede, resulta también que la metafísica carece de relación con todas las concepciones tales como el idealismo, el panteísmo, el espiritualismo, el materialismo, que llevan precisamente el carácter sistemático del pensamiento filosófico occidental; y eso es tanto más importante observarlo aquí cuanto que una de las manías comunes de los orientalistas es querer hacer entrar a toda costa el pensamiento oriental en esos cuadros estrechos que no están hechos para él; tendremos que señalar especialmente más adelante el abuso que se hace así de esas vanas etiquetas, o al menos de algunas de entre ellas. Por el momento no queremos insistir más que sobre un punto: es que la querella del espiritualismo y del materialismo, alrededor de la cual gira casi todo el pensamiento filosófico desde Descartes, no interesa en nada a la metafísica pura; por lo demás, ese es un ejemplo de esas cuestiones que no tienen más que un tiempo, a las que hacíamos alusión hace un momento. En efecto, la dualidad «espíritu-materia» no se había planteado nunca como absoluta e irreductible anteriormente a la concepción cartesiana; los antiguos, los griegos concretamente, no tenían siquiera la noción de «materia» en el sentido moderno de esta palabra, como tampo-

co la tienen actualmente la mayor parte de los orientales: en sánscrito, no existe ninguna palabra que responda a esta noción, ni siquiera de lejos. La concepción de una dualidad de este género tiene como único mérito representar bastante bien la apariencia exterior de las cosas; pero, precisamente porque se queda en las apariencias, es completamente superficial, y, al colocarse en un punto de vista especial, puramente individual, deviene negadora de toda metafísica, desde que se le quiere atribuir un valor absoluto al afirmar la irreductibilidad de sus dos términos, afirmación en la que reside el dualismo propiamente dicho. Por lo demás, es menester no ver en esta oposición del espíritu y de la materia más que un caso muy particular del dualismo, ya que los dos términos de la oposición podrían ser otros que estos dos principios relativos, y sería igualmente posible considerar de la misma manera, según otras determinaciones más o menos especiales, una indefinidad de parejas de términos correlativos diferentes de esa. De una manera completamente general, el dualismo tiene como carácter distintivo detenerse en una oposición entre dos términos más o menos particulares, oposición que, sin duda, existe realmente desde un cierto punto de vista, y esa es la parte de verdad que encierra el dualismo; pero, al declarar esta oposición irreductible y absoluta, en lugar de ser completamente contingente y relativa, se impide ir más allá de los dos términos que ha colocado uno frente al otro, y es así como se encuentra limitado por lo que constituye su carácter de sistema. Si no se acepta esta limitación, y si se quiere resolver la oposición a la que el dualismo se aferra obstinadamente, podrán presentarse diferentes soluciones; y, primeramente, encontramos en efecto dos en los sistemas filosóficos que se pueden colocar bajo la común denominación de monismo. Se puede decir que el monismo se caracteriza esencialmente por esto, que, no admitiendo que haya una irreductibilidad absoluta, y queriendo sobrepasar la oposición aparente, cree llegar a ello reduciendo uno de sus dos términos al otro; si se trata, en particular, de la oposición del espíritu y de la materia, se tendrá así, por una parte, el monismo espiritualista, que pretende reducir la materia al espíritu, y, por otra parte, el monismo materialista, que pretende al contrario reducir el espíritu a la materia. El monismo, cualquiera que sea, tiene razón al admitir que no hay oposición absoluta, ya que, en eso, es menos estrictamente limitado que el dualismo, y constituye al menos un esfuerzo para penetrar más en el fondo de las cosas; pero, casi fatalmente, le ocurre que cae en otro defecto, y que desdeña completamente, cuando no niega, la oposición que, incluso si no es más que una apariencia, por eso no merece menos ser considerada como tal: es pues, aquí también, la exclusividad del sistema la que constituye su primer defecto. Por otra parte, al querer reducir di-

rectamente uno de los dos términos al otro, no se sale nunca completamente de la alternativa que ha sido planteada por el dualismo, puesto que no se considerará nada que esté fuera de estos dos mismos términos de los que el dualismo había hecho sus principios fundamentales; y habría incluso lugar a preguntarse si, al ser estos dos términos correlativos, uno tiene todavía su razón de ser sin el otro, es decir, si es lógico conservar uno desde que se suprime el otro. Además, nos encontramos entonces en presencia de dos soluciones que, en el fondo, son mucho más equivalentes de lo que parece superficialmente: que el monismo espiritualista afirme que todo es espíritu, y que el monismo materialista afirme que todo es materia, eso no tiene en suma sino muy poca importancia, tanto más cuanto que cada uno se encuentra obligado a atribuir al principio que conserva las propiedades más esenciales del que suprime. Se concibe que, sobre este terreno, la discusión entre espiritualistas y materialistas debe degenerar bien pronto en una simple querella de palabras; las dos soluciones monistas opuestas no constituyen en realidad más que las dos caras de una solución doble, por lo demás completamente insuficiente. Es aquí donde debe intervenir otra solución; pero, mientras que, con el dualismo y el monismo, no teníamos que tratar más que con dos tipos de concepciones sistemáticas y de orden puramente filosófico, ahora va a tratarse de una doctrina que se coloca, al contrario, en el punto de vista metafísico, y que, por consiguiente, no ha recibido ninguna denominación en la filosofía occidental, que no puede más que ignorarla. Designaremos esta doctrina como el «no dualismo», o mejor todavía como la «doctrina de la no dualidad», si se quiere traducir tan exactamente como es posible el término sánscrito *adwaita-vâda*, que no tiene equivalente usual en ninguna lengua europea; la primera de estas dos expresiones tiene la ventaja de ser más breve que la segunda, y es por lo que la adoptaremos gustosamente, pero, no obstante, tiene un inconveniente en razón de la presencia de la terminación «ismo», que en el lenguaje filosófico, va unida ordinariamente a la designación de los sistemas; se podría decir, es cierto, que es menester hacer recaer la negación sobre la palabra «dualismo» todo entera, comprendida su terminación, entendiendo con esto que esta negación debe aplicarse precisamente al dualismo en tanto que concepción sistemática. Sin admitir mas irreductibilidad absoluta que el monismo, el «no dualismo» difiere profundamente de éste, en que no pretende en modo alguno por eso que uno de los dos términos sea pura y simplemente reductible al otro; los considera a uno y a otro simultáneamente en la unidad de un principio común, de orden más universal, y en el que están contenidos igualmente, no ya como opuestos, hablando propiamente, sino como complementarios, por una suerte de polarización

que no afecta en nada a la unidad esencial de este principio común. Así, la intervención del punto de vista metafísico tiene como efecto resolver inmediatamente la oposición aparente, y, por lo demás, únicamente él permite hacerlo verdaderamente, allí donde el punto de vista filosófico mostraba su impotencia; y lo que es verdadero para la distinción del espíritu y de la materia, lo es igualmente para cualquier otra entre todas las que se podrían establecer del mismo modo entre aspectos más o menos especiales del ser, y que son en multitud indefinida. Por lo demás, si se puede considerar simultáneamente toda esta indefinidad de las distinciones que son así posibles, y que son todas igualmente verdaderas y legítimas desde sus puntos de vista respectivos, es porque ya no nos encontramos encerrados en una sistematización limitada a una de esas distinciones con exclusión de todas las otras; y así, el «no dualismo» es el único tipo de doctrina que responde a la universalidad de la metafísica. Los diversos sistemas filosóficos pueden, en general, bajo un aspecto o bajo otro, vincularse, ya sea al dualismo, o ya sea al monismo; pero sólo el «no dualismo», tal como acabamos de indicar, su principio, es susceptible de rebasar inmensamente el alcance de toda filosofía, porque sólo él es propia y puramente metafísico en su esencia, o, en otros términos, constituye una expresión del carácter más esencial y más fundamental de la metafísica misma.

Si hemos creído necesario extendernos sobre estas consideraciones tan largamente como lo hemos hecho, es en razón de la ignorancia que se tiene habitualmente en Occidente para todo lo que concierne a la metafísica verdadera, y también porque tienen con nuestro tema una relación completamente directa, aunque a algunos no se lo parezca, puesto que es la metafísica la que es el centro único de todas las doctrinas de Oriente, de suerte que nadie puede comprender nada de éstas mientras no se ha adquirido, de lo que es la metafísica, una noción al menos suficiente para evitar toda confusión posible. Al destacar toda la diferencia que separa un pensamiento metafísico de un pensamiento filosófico, hemos hecho ver cómo los problemas clásicos de la filosofía, incluso aquellos que considera como los más generales, no ocupan rigurosamente ningún lugar en relación con la metafísica pura: la transposición, que, por lo demás, tiene como efecto hacer aparecer el sentido profundo de algunas verdades, hace desvanecerse aquí esos pretendidos problemas, lo que muestra precisamente que no tienen ningún sentido profundo. Por otra parte, esta exposición nos ha proporcionado la ocasión de indicar la significación de la concepción de la «no dualidad», cuya comprehensión, esencial para toda metafísica, no lo es menos para la interpreta-

ción más particular de las doctrinas hindúes; eso, por lo demás, no hay que decirlo, puesto que esas doctrinas son de esencia puramente metafísica.

Agregaremos todavía una precisión cuya importancia es capital: la metafísica no sólo no puede ser limitada por la consideración de una dualidad cualquiera de aspectos complementarios del ser, ya se trate por lo demás de aspectos muy especiales como el espíritu y la materia, o al contrario de aspectos tan universales como sea posible, como los que se pueden designar por los términos de «esencia» y de «substancia», sino que no podría ser limitada siquiera por la concepción del ser puro en toda su universalidad, ya que no debe de ser limitada absolutamente por nada. La metafísica no puede definirse como «conocimiento del ser» de una manera exclusiva, así como lo hacía Aristóteles: eso no es propiamente más que la ontología, que depende sin duda de la metafísica, pero que no constituye por eso toda la metafísica; y es en eso donde lo que hubo de metafísica en Occidente ha permanecido siempre incompleto e insuficiente, así como bajo otro aspecto que indicaremos más adelante. El ser no es verdaderamente el más universal de todos los principios, lo que sería necesario para que la metafísica se redujera a la ontología, y eso porque, incluso si es la más primordial de todas las determinaciones posibles, por eso no es menos ya una determinación, y toda determinación es una limitación, en la que el punto de vista metafísico no podría detenerse. Por lo demás, un principio es evidentemente tanto menos universal cuanto más determinado, y, por eso mismo, cuanto más relativo es; podemos decir que, de una manera en cierto modo matemática, un «más» determinativo equivale a un «menos» metafísico. Esta indeterminación absoluta de los principios más universales, y por tanto de aquellos que deben ser considerados antes que todos los demás, es causa de dificultades bastante grandes, no en la concepción, salvo quizás para aquellos que no están habituados a ella, pero si al menos en la exposición de las doctrinas metafísicas, y obliga frecuentemente a no servirse más que de expresiones que, en su forma exterior, son puramente negativas. Es así como, por ejemplo, la idea del Infinito, que es en realidad la más positiva de todas, puesto que el Infinito no puede ser más que el todo absoluto, es decir, lo que, al no estar limitado por nada, no deja nada fuera de sí mismo, esta idea, decimos, no puede expresarse más que por un término de forma negativa, porque, en el lenguaje, toda afirmación directa es forzosamente la afirmación de algo, es decir, una afirmación particular y determinada; pero la negación de una determinación o de una limitación es propiamente la negación de una negación, y, por consiguiente, una afirmación real, de suerte que la negación de toda determinación equivale en el fondo a la afirmación absoluta y total. Lo

que decimos para la idea del Infinito podría aplicarse igualmente a muchas otras nociones metafísicas extremadamente importantes, pero este ejemplo basta para lo que pretendemos hacer comprender aquí; y, por lo demás, es menester no perder nunca de vista que la metafísica pura es, en sí misma, absolutamente independiente de todas las terminologías más o menos imperfectas de las que intentamos revestirla para hacerla más accesible a nuestra comprehensión.

CAPÍTULO IX

Esoterismo y exoterismo

En el curso de nuestras consideraciones preliminares, hemos señalado ocasionalmente la distinción, por lo demás bastante generalmente conocida, que existía, en algunas escuelas filosóficas de la Grecia antigua, si no en todas, entre lo que se llama el esoterismo y el exoterismo, es decir, entre dos aspectos de una misma doctrina, uno más interior y el otro más exterior: esa es toda la significación literal de estos dos términos. El exoterismo, que comprende lo que era más elemental, más fácilmente comprehensible, y por consiguiente susceptible de ser puesto más ampliamente al alcance de todos, se expresa sólo en la enseñanza escrita, tal como nos ha llegado más o menos completamente; el esoterismo, más profundo y de un orden más elevado, y que se dirige como tal únicamente a los discípulos regulares de la escuela, preparados muy especialmente para comprenderle, era el objeto de una enseñanza puramente oral, sobre cuya naturaleza no han podido conservarse evidentemente datos muy precisos. Por lo demás, debe entenderse bien que, puesto que se trataba de la misma doctrina bajo dos aspectos diferentes, y como en dos grados de enseñanza, estos aspectos no podían ser en modo alguno opuestos o contradictorios, sino que debían ser más bien complementarios: el esoterismo desarrollaba y completaba, dándole un sentido más profundo que no estaba contenido en él sino virtualmente, lo que el exoterismo exponía de una manera muy vaga, muy simplificada, y a veces más o menos simbólica, aunque en los griegos, el símbolo tuvo muy frecuentemente ese matiz completamente literario y poético que le hace degenerar en simple alegoría. Por otra parte, no hay que decir que el esoterismo podía, en la misma escuela, subdividirse a su vez en varios grados de enseñanza más o menos profundos, y que los discípulos pasaban sucesivamente de uno a otro según su estado de preparación, y que, por lo demás, podrían ir más o menos lejos según la extensión de sus aptitudes intelectuales; pero es eso casi todo lo que se puede decir con seguridad al respecto.

Esta distinción entre el esoterismo y el exoterismo no se ha mantenido de ninguna manera en la filosofía moderna, que, en el fondo, no es verdaderamente nada más que lo que es exteriormente, y que, para lo que tiene que enseñar, ciertamente no tiene necesidad de un esoterismo cualquiera, puesto que todo lo que es verdaderamente

profundo escapa totalmente a su punto de vista limitado. Ahora, se plantea la cuestión de saber si esta concepción de dos aspectos complementarios de una doctrina fue particular a Grecia; a decir verdad, habría algo bastante sorprendente en que una división que puede parecer bastante natural en su principio hubiera permanecido tan excepcional, y de hecho, no hay nada de tal. Primero, se podrían encontrar en Occidente, desde la antigüedad, algunas escuelas generalmente muy cerradas, mejor o peor conocidas por este mismo motivo, y que no eran escuelas filosóficas, cuyas doctrinas no se expresaban al exterior más que bajo el velo de algunos símbolos que debían parecer muy obscuros a aquellos que no tenían la llave de ellos; y esta llave sólo se daba a los adherentes que habían admitido algunos compromisos, y cuya discreción había sido suficientemente probada, al mismo tiempo que se estaba seguro de su capacidad intelectual. Este caso, que implica manifiestamente que debe tratarse de doctrinas lo bastante profundas para ser completamente extrañas a la mentalidad común, parece haber sido sobre todo frecuente en la edad media, y es una de las razones por las que, cuando se habla de la intelectualidad de aquella época, es menester hacer siempre reservas sobre lo que pudo existir allí fuera de lo que nos es conocido de una cierta manera; en efecto, es evidente que, allí como para el esoterismo griego, han debido perderse muchas de las cosas por no haber sido enseñadas nunca más que oralmente, lo que es también, como ya lo hemos indicado, la explicación de la pérdida casi total de la doctrina druídica. Entre esas escuelas a las que acabamos de hacer alusión, podemos mencionar como ejemplo los alquimistas, cuya doctrina era sobre todo de orden cosmológico; pero, por lo demás, la cosmología debe tener siempre como fundamento un cierto conjunto más o menos extenso de concepciones metafísicas. Se podría decir que los símbolos contenidos en los escritos alquimistas constituyen aquí el exoterismo, mientras que su interpretación reservada constituía el esoterismo; pero la parte del exoterismo está entonces muy reducida, e incluso, como no tiene en suma razón de ser verdadera más que en relación al esoterismo y en vista de éste, podemos preguntarnos si conviene todavía aplicar estos dos términos. En efecto, esoterismo y exoterismo son esencialmente correlativos, puesto que estas palabras son de forma comparativa, de suerte que, allí donde no hay exoterismo, ya no hay lugar tampoco a hablar de esoterismo; así pues, si nos atenemos a guardarle su sentido propio, esta última denominación no puede servir para designar indistintamente toda doctrina cerrada, para el uso exclusivo de una elite intelectual.

Se podría considerar sin duda, pero en una acepción mucho más amplia, un esoterismo y un exoterismo en una doctrina cualquiera, en tanto se distingan en ella la

concepción y la expresión, donde la primera es completamente interior, mientras que la segunda no es más que su exteriorización; así pues, en rigor, pero apartándose de su sentido habitual, se puede decir que la concepción representa el esoterismo, y la expresión el exoterismo, y eso de una manera necesaria, que resulta de la naturaleza misma de las cosas. Entendiéndolo de esta manera, hay particularmente, en toda doctrina metafísica, algo que será siempre esotérico, y es la parte inexpresable que conlleva esencialmente, como lo hemos explicado, toda concepción verdaderamente metafísica; eso es algo que cada uno sólo puede concebir por sí mismo, con la ayuda de las palabras y de los símbolos que sirven simplemente de punto de apoyo a su concepción, y su comprehensión de la doctrina será más o menos completa y profunda según la medida en que la conciba efectivamente. Incluso en doctrinas de un orden diferente, cuyo alcance no se extiende hasta lo que es verdadera y absolutamente inexpresable, y que es el «misterio» en el sentido etimológico de la palabra, por eso no es menos cierto que la expresión no es nunca completamente adecuada a la concepción, de suerte que, en una proporción mucho menor, ahí también se produce algo análogo: el que comprende verdaderamente es el que sabe ver más allá de las palabras, y se podría decir que el «espíritu» de una doctrina cualquiera es de naturaleza esotérica, mientras que su «letra» es de naturaleza exotérica. Esto sería aplicable concretamente a todos los textos tradicionales, que, por lo demás, muy frecuentemente, ofrecen una pluralidad de sentidos más o menos profundos, que corresponden a otros tantos puntos de vista diferentes; pero, en lugar de buscar penetrar esos sentidos, comúnmente se prefiere librarse a fútiles investigaciones de exégesis y de «crítica de los textos», según los métodos laboriosamente instituidos por la erudición más moderna; y este trabajo, por fastidioso que sea y por paciencia que exija, es mucho más fácil que el otro, ya que, al menos, está al alcance de todas las inteligencias.

Un ejemplo destacable de la pluralidad de los sentidos nos lo proporciona la interpretación de los caracteres ideográficos que constituyen la escritura china: todas las significaciones de las que son susceptibles esos caracteres pueden agruparse alrededor de tres principales, que corresponden a los tres grados fundamentales del conocimiento, y de los que el primero es de orden sensible, el segundo de orden racional, y el tercero de orden intelectual puro o metafísico; así, para limitarnos a un caso muy simple, un mismo carácter podrá ser empleado analógicamente para designar a la vez el sol, la luz y la verdad, donde únicamente la naturaleza del contexto permitirá reconocer, para cada aplicación, cuál de estas acepciones es la que conviene adoptar, y de ahí los múltiples errores de los traductores occidentales. Con esto se debe compren-

der cómo el estudio de los ideogramas, cuyo alcance escapa completamente a los europeos, puede servir de base a una verdadera enseñanza integral, al permitir desarrollar y coordinar todas las concepciones posibles en todos los órdenes; así pues, desde puntos de vista diferentes, este estudio podrá retomarse en todos los grados de enseñanza, desde el más elemental al más elevado, dando lugar cada vez a nuevas posibilidades de concepción, y ese es un instrumento maravillosamente apropiado para la exposición de una doctrina tradicional.

Volvamos de nuevo ahora a la cuestión de saber si la distinción del esoterismo y del exoterismo, entendida esta vez en su sentido preciso, puede aplicarse a las doctrinas orientales. Primeramente, en el islamismo, la tradición es de esencia doble, religiosa y metafísica, como ya lo hemos dicho; aquí se puede calificar muy exactamente de exoterismo el lado religioso de la doctrina, que es en efecto el más exterior y el que está al alcance de todos, y de esoterismo su lado metafísico, que constituye su sentido profundo, y que, por lo demás, se considera como la doctrina de la elite; y esta distinción conserva bien su sentido propio, puesto que son las dos caras de una sola y misma doctrina. Es menester notar, en esta ocasión, que hay algo análogo en el judaísmo, donde el esoterismo está representado por lo que se llama *Qabbalah*, palabra cuyo sentido primitivo no es otro que el de «tradición», y que se aplica al estudio de las significaciones más profundas de los textos sagrados, mientras que la doctrina exotérica o vulgar se queda en su significación mas exterior y más literal; únicamente, esta *Qabbalah* es, de una manera general, menos puramente metafísica que el esoterismo musulmán, y sufre también, en una cierta medida, la influencia del punto de vista propiamente religioso, en lo que es comparable a la parte metafísica de la doctrina escolástica, insuficientemente desprendida de las consideraciones teológicas. En el islamismo, al contrario, la distinción de los dos puntos de vista es siempre muy clara; esta distinción permite ver ahí mejor que en cualquier otra parte, mediante las relaciones del exoterismo y del esoterismo, cómo, por la transposición metafísica, las concepciones teológicas reciben un sentido profundo.

Si pasamos a las doctrinas más orientales, la distinción del esoterismo y del exoterismo ya no puede aplicarse ahí de la misma manera, e incluso hay algunas a las que ya no es aplicable. Sin duda, en lo que concierne a China, se podría decir que la tradición social, que es común a todos, aparece como exotérica, mientras que la tradición metafísica, doctrina de la elite, es esotérica como tal. No obstante, eso no sería rigurosamente exacto sino a condición de considerar estas dos doctrinas en relación a la tradición primordial de la que se derivan una y otra; pero, a decir verdad, están tan

claramente separadas, a pesar de esta fuente común, como para que se puedan considerar como no siendo más que las dos caras de una misma doctrina, lo que es necesario para que se pueda hablar propiamente de esoterismo y exoterismo. Una de las razones de esta separación está en la ausencia de esa suerte de dominio mixto al que da lugar el punto de vista religioso, donde se unen, en la medida en que son susceptibles de ello, el punto de vista intelectual y el punto de vista social, por lo demás en detrimento de la pureza del primero; pero esta ausencia no tiene siempre consecuencias tan marcadas a este respecto, como lo muestra el ejemplo de la India, donde tampoco hay nada propiamente religioso, y donde todas las ramas de la tradición forman no obstante un conjunto único e indivisible.

Precisamente nos queda que hablar aquí de la India, y es ahí donde es menos posible considerar una distinción como la del esoterismo y del exoterismo, porque la tradición tiene allí, en efecto, demasiada unidad para presentarse, no sólo en dos cuerpos de doctrina separados, sino inclusive bajo dos aspectos complementarios de este género. Todo lo que se puede distinguir allí realmente es la doctrina esencial, que es completamente metafísica, y sus aplicaciones de diversos órdenes, que constituyen como otras tantas ramas secundarias en relación a ella; pero es bien evidente que eso no equivale en modo alguno a la distinción de que se trata. La doctrina metafísica misma no ofrece otro esoterismo que el que se puede encontrar en ella en el sentido más amplio que hemos mencionado, y que es natural e inevitable en toda doctrina de este orden: todos pueden ser admitidos a recibir la enseñanza en todos sus grados, bajo la única reserva de estar intelectualmente cualificados para sacar de ella un beneficio efectivo; aquí hablamos únicamente, bien entendido, de la admisión a todos los grados de la enseñanza, pero no a todas las funciones, para las que pueden requerirse además otras cualificaciones; pero, necesariamente, entre aquellos que reciben esta misma enseñanza doctrinal, lo mismo que ocurre entre aquellos que leen un mismo texto, cada uno le comprende y se le asimila más o menos completamente, más o menos profundamente, según la extensión de sus propias posibilidades intelectuales. Por eso es por lo que es completamente impropio hablar de «brâhmanismo esotérico», como han querido hacerlo algunos, que han aplicado sobre todo esta denominación a la enseñanza contenida en las *Upanishads*; es cierto que otros, al hablar por su parte de «budismo esotérico», lo hacen peor todavía, ya que no han presentado bajo esta etiqueta más que concepciones eminentemente fantasiosas, que no dependen ni del budismo auténtico ni de ningún esoterismo verdadero.

En un manual de historia de las religiones al que ya hemos hecho alusión, y donde, aunque se distingue por el espíritu en el que está redactado, se encuentran, por lo demás, muchas de las confusiones comunes en este género de obras, sobre todo la que consiste en tratar como religiones cosas que no lo son en modo alguno en realidad, hemos detectado a este propósito la observación siguiente: «Un pensamiento indio encuentra raramente su equivalente exacto fuera de la India; o, para hablar menos ambiciosamente, maneras de considerar las cosas que son en otras partes esotéricas, individuales, extraordinarias, son, en el brâhmanismo y en la India, vulgares, generales, normales»[1]. Eso es justo en el fondo, pero hace llamada no obstante a algunas reservas, ya que no se podrían calificar de individuales, ni en la India ni en ninguna otra parte, unas concepciones que, al ser de orden metafísico, son al contrario esencialmente supraindividuales; por otra parte, esas concepciones encuentran su equivalente, aunque bajo formas diferentes, por todas partes donde existe una doctrina verdaderamente metafísica, es decir, en todo el Oriente, y no es más que en Occidente donde no hay en efecto nada que se les corresponda, ni siquiera de lejos. Lo que es verdad, es que las concepciones de este orden no están en ninguna parte tan generalmente extendidas como en la India, porque no se encuentra en ninguna otra parte un pueblo que tenga tan generalmente y en el mismo grado las aptitudes requeridas, aunque éstas sean no obstante frecuentes en todos los orientales, y concretamente en los chinos, entre los cuales la tradición metafísica ha guardado a pesar de eso un carácter mucho más cerrado. Lo que, en la India, ha debido contribuir sobre todo al desarrollo de una tal mentalidad, es el carácter puramente tradicional de la unidad hindú: no se puede participar realmente en esta unidad sino en tanto que uno se asimila la tradición, y, como esta tradición es de esencia metafísica, se podría decir que, si todo hindú es naturalmente metafísico, es que debe de serlo en cierto modo por definición.

[1] *Christus*, cap. VII, p. 359, nota.

CAPÍTULO X

La realización metafísica

Al indicar los caracteres esenciales de la metafísica, hemos dicho que constituye un conocimiento intuitivo, es decir, inmediato, que se opone en eso al conocimiento discursivo y mediato del orden racional. La intuición intelectual es incluso más inmediata aún que la intuición sensible, ya que está más allá de la distinción del sujeto y del objeto que esta última deja subsistir; es a la vez el medio del conocimiento y el conocimiento mismo, y, en ella, el sujeto y el objeto están unificados e identificados. Por lo demás, todo conocimiento no merece verdaderamente este nombre sino en la medida en que tiene por efecto producir una tal identificación, pero que, en cualquier otro caso, permanece siempre incompleto e imperfecto; en otros términos, no hay otro conocimiento verdadero que el que participa más o menos en la naturaleza del conocimiento intelectual puro, que es el conocimiento por excelencia. Todo otro conocimiento, al ser más o menos indirecto, no tiene en suma más que un valor sobre todo simbólico o representativo; no hay otro conocimiento verdadero y efectivo más que el que nos permite penetrar en la naturaleza misma de las cosas, y, si una tal penetración puede tener lugar ya hasta un cierto punto en los grados inferiores del conocimiento, no es sino en el conocimiento metafísico donde ella es plena y totalmente realizable.

La consecuencia inmediata de esto, es que conocer y ser no son en el fondo más que una sola y misma cosa; son, si se quiere, dos aspectos inseparables de una realidad única, aspectos que, verdaderamente, ya no podrían distinguirse siquiera ahí donde todo es «sin dualidad». Eso basta para volver completamente vanas todas las «teorías del conocimiento» con pretensiones pseudometafísicas que tienen un lugar tan grande en la filosofía occidental moderna, y que a veces tienden incluso, como en Kant por ejemplo, a absorber todo lo demás, o al menos a subordinárselo; la única razón de ser de este género de teorías está en una actitud común a casi todos los filósofos modernos, y que, por lo demás, ha salido del dualismo cartesiano, actitud que consiste en oponer artificialmente el conocer al ser, lo que es la negación de toda metafísica verdadera. Esta filosofía llega así a querer sustituir el conocimiento mismo por la «teoría del conocimiento», y, por su parte, eso es una verdadera confesión de

impotencia; a este respecto, nada es más característico que esta declaración de Kant: «Después de todo, la mayor y quizás la única utilidad de toda filosofía de la razón pura es exclusivamente negativa, puesto que no es un instrumento para extender el conocimiento, sino una disciplina para limitarle»[1]. ¿No equivalen tales palabras a decir simplemente que la única pretensión de los filósofos debe ser imponer a todos los límites estrechos de su propio entendimiento? Por lo demás, ese es el inevitable resultado del espíritu de sistema, que es, lo repetimos, antimetafísico al más alto grado.

La metafísica afirma la identidad profunda del conocer y del ser, que no puede ser puesta en duda más que por aquellos que ignoran sus principios más elementales; y, como esta identidad es esencialmente inherente a la naturaleza misma de la intuición intelectual, no sólo la afirma, sino que la realiza. Al menos esto es verdad para la metafísica integral; pero es menester agregar que lo que hubo de metafísica en Occidente parece haber permanecido siempre incompleto bajo este aspecto. No obstante, Aristóteles planteó claramente en principio la identificación por el conocimiento, al declarar expresamente que «el alma es todo lo que ella conoce»[2]; pero ni él ni sus continuadores parecen haber dado nunca a esta afirmación su alcance verdadero, sacando de ella todas las consecuencias que implica, de suerte que ha permanecido para ellos algo puramente teórico. Eso es mejor que nada, ciertamente, pero no obstante es muy insuficiente, y esta metafísica occidental se nos aparece como doblemente incompleta: lo es ya teóricamente, puesto que no va más allá del ser, como lo hemos explicado precedentemente, y, por otra parte, no considera las cosas, en la medida misma en que las considera, más que de una manera simplemente teórica; la teoría se presenta en ella en cierto modo como bastándose a sí misma y como siendo su propio fin, mientras que, normalmente, no debería constituir más que una preparación, por lo demás indispensable, en vista a una realización correspondiente.

Es menester hacer aquí una precisión sobre el tema de la manera en que empleamos esta palabra «teoría»: etimológicamente, su sentido primero es el de «contemplación», y, si se tomara así, se podría decir que la metafísica toda entera, con la realización que implica, es la «teoría» por excelencia, únicamente, el uso ha dado a esta palabra una acepción algo diferente, y sobre todo mucho más restringida. Primeramente, se ha tomado el hábito de oponer «teoría» y «práctica», y, en su significación primitiva, esta oposición, al ser la de la contemplación y la acción, también estaría justificada aquí, puesto que la metafísica está esencialmente más allá del dominio de la acción, que es el de las contingencias individuales; pero el espíritu occidental, al

[1] *Kritik der reinen Verunuft*, ed. Harteustein, p. 256.

[2] *De Anima.*

estar vuelto casi exclusivamente del lado de la acción, y al no concebir ninguna realización fuera de está, ha llegado a oponer generalmente teoría y realización. Por consiguiente, es esta última oposición la que aceptamos de hecho, para no apartarnos del uso recibido, y para evitar las confusiones que podrían provenir de la dificultad que se tiene para separar los términos del sentido que se está habituado a atribuirles con razón o sin ella; no obstante, no llegaremos hasta cualificar de «práctica» a la realización metafísica, ya que esta palabra ha permanecido inseparable, en el lenguaje corriente, de la idea de acción que expresaba primitivamente, y que aquí no podría aplicarse de ninguna manera.

En toda doctrina que es metafísicamente completa, como lo son las doctrinas orientales, la teoría va siempre acompañada o seguida de una realización efectiva, de la que es sólo la base necesaria: ninguna realización puede ser abordada sin una preparación teórica suficiente, pero la teoría toda entera está ordenada en vista de la realización, como el medio en vista del fin, y este punto de vista se supone, al menos implícitamente, hasta en la expresión exterior de la doctrina. Por otra parte, la realización efectiva puede tener, además de la preparación teórica y después de ella, otros medios de un orden muy diferente, pero que, ellos también, están destinados a proporcionarle un soporte o un punto de partida, que no tienen en suma más que un papel de «ayudas», cualquiera que sea, por lo demás, su importancia de hecho: esa es, concretamente, la razón de ser de los ritos de carácter y de alcance propiamente metafísicos cuya existencia hemos señalado. No obstante, a diferencia de la preparación teórica, estos ritos no se consideran nunca como medios indispensables, no son más que accesorios y no esenciales, y la tradición hindú, donde tienen no obstante un lugar importante, es completamente explícita a este respecto; pero, por su eficacia propia, facilitan enormemente la realización metafísica, es decir, la transformación de ese conocimiento virtual que es la simple teoría en un conocimiento efectivo.

Estas conclusiones pueden parecer ciertamente muy extrañas a los occidentales, que no han considerado nunca ni siquiera la simple posibilidad de algo de este género; y, sin embargo, a decir verdad, se podría encontrar en occidente una analogía parcial, aunque bastante lejana, con la realización metafísica, en lo que llamaremos la realización mística. Queremos decir que en los estados místicos, en el sentido teológico de esta palabra, hay algo efectivo que hace de ellos algo más que un conocimiento simplemente teórico, aunque una realización de este orden sea una realización forzosamente limitada. Por eso mismo de que no se sale del modo propiamente religioso, no se sale tampoco del dominio individual; los estados místicos no tienen

nada de supraindividual, no implican más que una extensión más o menos indefinida de posibilidades únicamente individuales, que, por lo demás, van incomparablemente más lejos de lo que se supone ordinariamente, y sobre todo de lo que son capaces de concebir los psicólogos, incluso con todo lo que se esfuerzan en hacer entrar en su «subconsciente». Esta realización no puede tener un alcance universal o metafísico, y permanece siempre sometida a la influencia de elementos individuales, principalmente de orden sentimental; ese es el carácter mismo del punto de vista religioso, pero aún más acentuado que en cualquier otra parte, como ya lo hemos señalado, y es también, al mismo tiempo, lo que da a los estados místicos el aspecto de «pasividad» que se les reconoce bastante generalmente, sin contar que la confusión de los dos órdenes, intelectual y sentimental, puede ser en ellos frecuentemente una fuente de ilusiones. En fin, es menester advertir que esta realización, siempre fragmentaria y raramente ordenada, no supone ninguna preparación teórica: los ritos religiosos juegan en ella ese papel de «ayudas» que juegan en otra parte los ritos metafísicos, pero es independiente, en sí misma, de la teoría religiosa que es la teología; eso no impide, por lo demás, que los místicos que poseen algunos datos teológicos se eviten muchos de los errores que cometen aquellos que están desprovistos de ellos, y que sean más capaces de controlar en una cierta medida su imaginación y su sentimentalidad. Tal cual es, la realización mística, o en modo religioso, con sus limitaciones esenciales, es la única que es conocida en el mundo occidental; podemos decir también aquí, como hace un momento, que eso es mejor que nada, aunque esté muy lejos de la realización metafísica verdadera.

Hemos tenido que precisar este punto de vista de la realización metafísica, porque es esencial para el pensamiento oriental, y, por lo demás, común a las tres grandes civilizaciones de las que hemos hablado. No obstante, no queremos insistir demasiado en ello en esta exposición, que debe forzosamente permanecer más bien elemental; así pues, en lo que concierne especialmente a la India, no le consideraremos sino en tanto que sea estrictamente inevitable hacerlo, ya que este punto de vista es quizás aún más difícil de comprender que cualquier otro para la generalidad de los occidentales. Además, es menester decir que, si la teoría puede ser expuesta siempre sin reservas, o al menos bajo la única reserva de lo que es verdaderamente inexpresable, no sucede lo mismo con lo que toca a la realización.

TERCERA PARTE

Las doctrinas hindúes

CAPÍTULO I

Significación precisa de la palabra «hindú»

Todo lo que se ha dicho hasta aquí podría servir de introducción, de una manera absolutamente general, al estudio de todas las doctrinas orientales; lo que diremos ahora concernirá más particularmente a las doctrinas hindúes, adaptadas especialmente a modos de pensamiento que, aunque tienen los caracteres comunes al pensamiento oriental en su conjunto, presentan además algunos rasgos distintivos a los que corresponden diferencias en la forma, incluso allí donde el fondo es rigurosamente idéntico al de otras tradiciones, lo que es siempre el caso, por las razones que hemos indicado, cuando se trata de metafísica pura. En esta parte de nuestra exposición, importa precisar, antes de nada, la significación exacta de la palabra «hindú», cuyo empleo más o menos vago da lugar, en Occidente, a frecuentes equivocaciones.

Para determinar claramente lo que es hindú y lo que no lo es, no podemos dispensarnos de recordar brevemente algunas de las consideraciones que ya hemos desarrollado: esta palabra no puede designar una raza, puesto que se aplica igualmente a elementos que pertenecen a razas diversas, y menos todavía una nacionalidad, puesto que no existe nada de tal en Oriente. Considerando la India en su totalidad, sería más bien comparable al conjunto de Europa que a tal o cual estado europeo, y eso no solo por su extensión o por la importancia numérica de su población, sino también por las variedades étnicas que presenta; del Norte al Sur de la India las diferencias son al menos tan grandes, bajo este aspecto, como de una extremidad a la otra de Europa. Por lo demás, entre las diversas regiones, no hay ningún lazo gubernamental o administrativo, si no es el que los europeos han establecido recientemente de una manera completamente artificial; esta unidad administrativa, es cierto, ya había sido realizada antes de ellos por los emperadores mongoles, y quizás anteriormente aún por otros, pero no tuvo nunca más que una existencia pasajera en relación a la permanencia de la civilización hindú, y hay que destacar que se debió casi siempre a la dominación de elementos extranjeros, o en todo caso no hindúes; además, no llegó nunca hasta suprimir completamente la autonomía de los estados particulares, sino que se esforzó mas bien en hacerlos entrar en una organización federativa. Por lo demás, en la India, no se encuentra ninguna cosa que pueda compararse al género de unidad que

realiza en otras partes el reconocimiento de una autoridad religiosa común, ya sea que esta autoridad esté representada por una individualidad única, como en el catolicismo, o por una pluralidad de funciones distintas, como en el islamismo; la tradición hindú, sin ser en modo alguno de naturaleza religiosa, podría implicar no obstante una organización más o menos análoga, pero no hay nada de eso, a pesar de las suposiciones gratuitas que algunos han podido hacer a este respecto, porque no comprendían como la unidad podría realizarse efectivamente sólo por la fuerza inherente a la doctrina tradicional misma. En efecto, eso es muy diferente de todo lo que existe en Occidente, y sin embargo es así: la unidad hindú, hemos ya insistido en ello, es una unidad de orden pura y exclusivamente tradicional, que no tiene necesidad, para mantenerse, de ninguna forma de organización más o menos exterior, ni del apoyo de ninguna otra autoridad que la de la doctrina misma.

La conclusión de todo eso puede formularse de la manera siguiente: son hindúes todos aquellos que se adhieren a una misma tradición, a condición, bien entendido, de que estén debidamente cualificados para poder adherirse a ella real y efectivamente, y no de una manera simplemente exterior e ilusoria; al contrario, no son hindúes aquellos que, por la razón que sea, no participan de esa misma tradición. Este caso es concretamente el de los jainas y de los budistas; es también, en los tiempos modernos, el de los sikhs, sobre los que, por lo demás, se ejercieron influencias musulmanas cuya marca es muy visible en su doctrina especial. Tal es la verdadera distinción, y no podría haber otra, aunque esta sea bastante difícilmente comprehensible, es menester reconocerlo, para la mentalidad occidental, habituada a basarse sobre elementos de apreciación muy diferentes, que aquí faltan enteramente. En estas condiciones es un verdadero error hablar, por ejemplo, de «budismo hindú», como se hace muy frecuentemente en Europa y concretamente en Francia; cuando se quiere designar al budismo tal como existió antaño en la India, no hay otra denominación que pueda convenir más que la de «budismo indio», del mismo modo que se puede hablar perfectamente de los «musulmanes indios», es decir, de los musulmanes de la India, que, ciertamente, no son «hindúes». Se ve lo que constituye la gravedad real de un error del género que señalamos, y porque constituye a nuestros ojos mucho más que una simple inexactitud de detalle: porque da testimonio de un profundo desconocimiento del carácter más esencial de la civilización hindú; y lo más sorprendente no es que esta ignorancia sea común en Occidente, sino que sea compartida por orientalistas profesionales.

La tradición de que se trata fue aportada a la región que es la India actual, en una época más o menos remota, y que sería muy difícil precisar, por hombres venidos del Norte, según algunas indicaciones que ya hemos consignado; por lo demás, no está probado que estos emigrantes, que debieron de detenerse sucesivamente en regiones diversas, hayan constituido un pueblo hablando propiamente, al menos en el origen, ni que hayan pertenecido primitivamente a una raza única. Sea como sea, la tradición hindú, o al menos la que lleva ahora esta designación, y que entonces podía tener otra o incluso no tener ninguna, esta tradición decimos, cuando se hubo establecido en la India, fue adoptada más pronto o más tarde por la mayoría de los descendientes de las poblaciones indígenas; éstos, los dravidianos por ejemplo, devinieron pues hindúes en cierto modo «por adopción», pero entonces lo fueron tan verdaderamente como aquellos que lo habían sido siempre, desde que habían sido admitidos en la gran unidad de la civilización tradicional, y aunque debieron subsistir en ellos algunos rastros de su origen, bajo la forma de modalidades particulares en la manera de pensar y de actuar, puesto que eran compatibles con el espíritu de la tradición.

Antes de su establecimiento en la India, esta misma tradición era la de una civilización que no llamaremos «arianismo», puesto que ya hemos explicado por qué esta palabra esta desprovista de sentido, pero para la que podemos aceptar, a falta de otra, la denominación de «indoiraní», aunque su lugar de desarrollo no haya sido verdaderamente más el Irán que la India, y simplemente para marcar que debía dar nacimiento después a las dos civilizaciones, hindú y persa, distintas e incluso opuestas en algunos aspectos. Así pues, en una cierta época, debió producirse una escisión bastante análoga a lo que fue más tarde, en la India, la del budismo; y la rama separada, desviada en relación a la tradición primordial, fue entonces lo que se llama «iranismo», es decir, lo que debía devenir la tradición persa, llamada todavía «mazdeísmo». Ya hemos señalado esta tendencia, general en Oriente, de las doctrinas que fueron primero antitradicionales a establecerse a su vez en tradiciones independientes; ésta de que se trata había tomado sin duda este carácter mucho tiempo antes de ser codificada en el *Avesta* bajo el nombre de Zarathustra o Zoroastro, en el que, por lo demás, es menester no ver la designación de un hombre, sino más bien la de una colectividad, así como ocurre frecuentemente en parecido caso: los ejemplos de Fo-hi para la China, de Vyâsa para la India, de Thoth o Hermes para Egipto, lo muestran suficientemente. Por otro lado, un rastro muy claro de la desviación ha permanecido en la lengua misma de los persas, donde algunas palabras tuvieron un sentido directamente opuesto al que tenían primitivamente y que conservaron en sánscrito; el caso de la

palabra *dêva* es aquí el más conocido, pero se podrían citar otros, el del nombre de *Indra* por ejemplo, y eso no puede ser accidental. El carácter dualista que se atribuye ordinariamente a la tradición persa, si fuera real, sería también una prueba manifiesta de alteración de la doctrina; pero es menester decir, no obstante, que ese carácter parece no ser más que el hecho de una interpretación falsa o incompleta, mientras que hay otra prueba más seria, constituida por la presencia de algunos elementos sentimentales; por lo demás, no vamos a insistir aquí sobre esta cuestión.

A partir del momento en que se produjo la separación de que acabamos de hablar, la tradición regular puede llamarse propiamente «hindú», cualquiera que sea la región donde se conservó primeramente, y haya recibido o no desde entonces de hecho esta designación, cuyo empleo, por lo demás, no debe hacer pensar en modo alguno que haya habido en la tradición algún cambio profundo y esencial; no pudo haber entonces, así como tampoco después, más que un desarrollo natural y normal de lo que había sido la tradición primordial. Esto nos lleva directamente a señalar aún un error de los orientalistas, que, no comprendiendo nada de la inmutabilidad esencial de la doctrina, han creído poder considerar, posteriormente a la época «indoiraní», tres doctrinas sucesivas supuestas diferentes, a las que han dado los nombres respectivos de «vedismo», de «brahmanismo» y de «hinduismo». Si no se quisiera entender con esto más que tres periodos de la historia de la civilización hindú, eso sería sin duda aceptable, aunque las denominaciones sean muy impropias, y aunque tales periodos sean extremadamente difíciles de delimitar y de situar cronológicamente. Si se quisiera decir incluso que la doctrina tradicional, aunque permaneciendo la misma en el fondo, ha podido recibir sucesivamente varias expresiones más o menos diferentes para adaptarse a las condiciones particulares, mentales y sociales, de tal o cual época, eso todavía podría admitirse, con reservas análogas a las precedentes. Pero no es eso simplemente lo que sostienen los orientalistas: al emplear una pluralidad de denominaciones, suponen expresamente que se trata de una sucesión de desviaciones o de alteraciones, que son incompatibles con la regularidad tradicional, y que no han existido nunca más que en su imaginación. En realidad, la tradición hindú toda entera está fundada esencialmente sobre el *Vêda*, lo ha estado siempre y no ha cesado nunca de estarlo; por tanto, se la podría llamar «vedismo», y el nombre de «brahmanismo» también le conviene igualmente en todas las épocas; poco importa en el fondo la designación que prefiera dársele, pero a condición de que uno se dé cuenta que, bajo uno o varios nombres, siempre se trata de la misma cosa; no es sino el desarrollo de la doctrina contenida en principio en el *Vêda*, palabra que significa, por lo demás,

propiamente el conocimiento tradicional por excelencia. Así pues, no hay «hinduismo» en el sentido de una desviación del pensamiento tradicional, puesto que lo que es verdaderamente hindú, es justamente aquello que, por definición, no admite ninguna desviación de este tipo; y, si a pesar de eso se han producido a veces algunas anomalías más o menos graves, el sentido de la tradición siempre las ha mantenido en ciertos límites, o bien las ha desechado enteramente fuera de la unidad hindú, y, en todo caso, las ha impedido adquirir nunca una autoridad real; pero esto, para ser bien comprendido, exige todavía algunas otras consideraciones.

CAPÍTULO II

La perpetuidad del Vêda

El nombre de *Vêda*, cuyo sentido propio acabamos de indicar, se aplica de una manera general a todos los escritos fundamentales de la tradición hindú; por lo demás, se sabe que estos escritos están repartidos en cuatro compilaciones que llevan los nombres respectivos de *Rig-Vêda*, *Yajur-Vêda*, *Sâma-Vêda* y *Atharva-Vêda*. La cuestión de la fecha en la que han sido compuestas estas compilaciones es una de las que preocupan más a los orientalistas, y éstos no han llegado nunca a entenderse sobre su solución, incluso limitándose a una estimación muy aproximada de su antigüedad. Ahí como en todas partes, se constata sobre todo, como ya lo hemos indicado, la tendencia a referir todo a una época tan poco remota como sea posible, y también a contestar la autenticidad de tal o cual parte de los escritos tradicionales, basándolo todo sobre análisis minuciosos de textos, acompañados de disertaciones tan interminables como superfluas sobre el empleo de una palabra o de una forma gramatical. En efecto, esas son las ocupaciones más habituales de los orientalistas, y su destino ordinario es, en la intención de quienes se libran a ellas, mostrar que el texto estudiado no es tan antiguo como se pensaba, que no debe ser del autor al que siempre había sido atribuido, si no obstante tiene alguno, o, al menos, que ha sido «interpolado» o ha sufrido una alteración cualquiera en una época relativamente reciente; aquellos que están un poco al corriente de los trabajos de la «crítica bíblica» pueden hacerse una idea suficiente de lo que es la puesta en obra de estos procedimientos. Así pues, no hay lugar a sorprenderse de que las investigaciones emprendidas con semejante espíritu sólo desemboquen en el amontonamiento de volúmenes de discusiones ociosas, ni de que los lastimosos resultados de esa «crítica» disolvente, cuando llegan a ser conocidos por los orientales, contribuyan enormemente a inspirarles el desprecio de Occidente. En suma, lo que escapa totalmente a los orientalistas, son siempre las cuestiones de principio, y, como las cuestiones de principio son precisamente aquellas sin las que no se puede comprender nada, puesto que todo el resto deriva de ellas y debería deducirse lógicamente de ellas, descuidan todo lo esencial, porque son incapaces de verlo, y se pierden irremediablemente en los detalles más insignificantes o en las fantasías más arbitrarias.

La cuestión de la fecha en la cual han podido ser escritas las diferentes partes del *Vêda* parece verdaderamente insoluble, y, por lo demás, carece de importancia real, porque, antes de la época más o menos lejana en que el texto ha sido escrito por primera vez, es menester considerar, como ya hemos tenido la ocasión de hacerlo destacar precedentemente, un período de transmisión oral de una longitud indeterminada. Es probable que el origen de la escritura en la India sea notablemente más antiguo de lo que se pretende comúnmente, y que los caracteres sánscritos, por lo demás, no se deriven en modo alguno de un alfabeto fenicio, al cual no se parecen ni por su forma ni por su disposición. Sea como sea, lo que hay de cierto, es que es menester no ver nada más que una puesta en orden y una fijación definitiva de textos tradicionales preexistentes en el trabajo atribuido a Vyâsa, nombre que no designa verdaderamente ni un personaje histórico, ni menos aún un «mito», sino más bien, así como lo hemos observado más atrás, una colectividad intelectual. En estas condiciones, la determinación de la época de Vyâsa, admitiendo incluso que sea posible, no tiene más interés que el de un simple hecho de historia, sin ningún alcance doctrinal; y es evidente, por otra parte, que esta época puede comprender un período de un cierto número de siglos; podría incluso no haberse acabado nunca, de suerte que la cuestión de su punto de partida sería la única en plantearse realmente, lo que no quiere decir que sea posible resolverla, sobre todo por los procedimientos especiales de la erudición occidental.

La transmisión oral antecedente se indica frecuentemente en un texto, pero sin ningún dato cronológico, por lo que se llama el *vansha* o filiación tradicional; es lo que tiene lugar concretamente para la mayor parte de las *Upanishads*. Únicamente, en el origen, es menester recurrir siempre a la inspiración directa, por lo demás indicada igualmente en el *vansha*, ya que aquí no se trata de una obra individual; importa poco que la tradición haya sido expresada o formulada por tal o cual individuo, puesto que éste no es su autor por eso, desde que esa tradición es esencialmente de orden supraindividual. Por eso se dice que el origen del *Vêda* es *apaurushêya*, es decir, «no humano»: ni las circunstancias históricas, ni tampoco otras circunstancias, ejercen ninguna influencia sobre el fondo de la doctrina, que tiene un carácter inmutable y puramente intemporal, y, por lo demás, es evidente que la inspiración de que acabamos de hablar puede producirse en cualquier época. La única dificultad aquí, es quizás hacer que los occidentales acepten una teoría de la inspiración, y sobre todo hacer que comprendan que está teoría no debe ser ni mística ni psicológica, que debe ser puramente metafísica; eso supondría, por lo demás, desarrollos que no entran en

nuestro propósito presente. Estas pocas indicaciones deben bastar para hacer entrever al menos lo que los hindúes quieren decir cuando hablan de la perpetuidad del *Vêda*, que está también en correlación, por otra parte, con la teoría cosmológica de la primordialidad del sonido entre las cualidades sensibles, que no podemos pensar en exponer aquí; este último punto puede proporcionar una explicación del hecho de que, incluso posteriormente al uso de la escritura, la enseñanza oral de la doctrina ha conservado siempre en la India un papel preponderante.

Puesto que el *Vêda* es el conocimiento tradicional por excelencia, es el principio y el fundamento común de todas las ramas más o menos secundarias y derivadas de la doctrina; y, para estás también, la cuestión del desarrollo cronológico tiene muy poca importancia. Es menester considerar la tradición en su integralidad, y no hay por qué preguntarse lo que, en esta tradición, es primitivo o no lo es, puesto que se trata de un conjunto perfectamente coherente, lo que no quiere decir sistemático, donde todos los puntos de vista que conlleva pueden ser considerados simultáneamente tanto como sucesivamente, y donde, por consecuencia, es poco interesante conocer el orden histórico en el que se han desarrollado de hecho. Es incluso tanto menos interesante cuanto que en eso no se trataría nunca, en realidad, más que del desarrollo de estos puntos de vista tal como han sido formulados por escrito en las obras que podemos conocer, ya que, cuando se sabe ver más allá de los textos y cuando se penetra más en el fondo de las cosas, uno está forzado a reconocer que siempre han sido concebidas simultáneamente en su principio mismo; por eso es por lo que un texto tradicional puede ser susceptible de una pluralidad de interpretaciones o de aplicaciones, en correspondencia con esos diferentes puntos de vista. No se puede asignar a tal o a cual parte de la doctrina un autor determinado, como tampoco se puede hacer eso para los textos védicos mismos, en los que la doctrina toda entera está encerrada sintéticamente, al menos en tanto que es expresable; y, si tal autor o comentador conocido ha expuesto tal punto más o menos particular, eso no quiere decir evidentemente que ningún otro lo haya hecho antes que él, y todavía menos que nadie hubiera pensado en ello hasta entonces, incluso si nadie lo había formulado todavía en un texto definido. La exposición puede sin duda modificarse en su forma exterior para adaptarse a las circunstancias; pero, nunca insistiremos demasiado en ello, el fondo permanece siempre rigurosamente el mismo, y esas modificaciones exteriores no alcanzan y no afectan en nada a la esencia de la doctrina. Estas consideraciones, al llevar la cuestión sobre el terreno de los principios, hacen comprender las principales razones del embarazo de los cronólogos, al mismo tiempo que la inanidad

de sus investigaciones; como estas razones, de las que desafortunadamente no se dan cuenta, están en la naturaleza misma de las cosas, lo mejor sería, ciertamente, aceptarlas y renunciar a plantear cuestiones insolubles, y, por lo demás, uno se resignaría a ello sin esfuerzo, con sólo que se diera cuenta de que esas cuestiones no tienen ningún alcance serio: eso es lo que hemos querido explicar sobre todo en este capítulo, cuyo tema no nos era posible tratarle completamente hasta sus aspectos más profundos.

CAPÍTULO III

Ortodoxia y heterodoxia

La ortodoxia y la heterodoxia pueden ser consideradas, no sólo desde el punto de vista religioso, aunque éste sea el caso más habitual en Occidente, sino también desde el punto de vista mucho más general de la tradición bajo todos sus modos; en lo que concierne a la India, es únicamente de esta manera como se las puede comprender, puesto que allí no hay nada que sea propiamente religioso, mientras que, al contrario, para Occidente no hay nada verdaderamente tradicional fuera de la religión. En lo que concierne a la metafísica y a todo lo que procede de ella más o menos directamente, la heterodoxia de una concepción no es otra cosa, en el fondo, que su falsedad, que resulta de su desacuerdo con los principios fundamentales; y, lo más frecuentemente, esta falsedad es incluso una absurdidad manifiesta, por poco que se quiera reducir la cuestión a la simplicidad de sus datos esenciales: no podría ser de otro modo, desde que la metafísica, como lo hemos dicho, excluye todo lo que presenta un carácter hipotético, para no admitir más que aquello cuya comprehensión implica inmediatamente la verdadera certeza. En estas condiciones, la ortodoxia no es más que uno con el conocimiento verdadero, puesto que reside en un acuerdo constante con los principios; y, como estos principios, para la tradición hindú, están contenidos esencialmente en el *Vêda*, es evidentemente el acuerdo con el *Vêda* el que es aquí el criterio de la ortodoxia. Únicamente, lo que es menester comprender bien, es que aquí se trata mucho menos de recurrir a la autoridad de los textos escritos que de observar la perfecta coherencia de la enseñanza tradicional en su conjunto; el acuerdo o el desacuerdo con los textos védicos no es en suma más que un signo exterior de la verdad o de la falsedad intrínseca de una concepción, y ésta es la que constituye realmente su ortodoxia o su heterodoxia. Si ello es así, se objetara quizás, ¿por qué no hablar entonces simplemente de verdad o de falsedad? Es porque la unidad de la doctrina tradicional, con toda la fuerza que le es inherente, proporciona la guía más segura para impedir que las divagaciones individuales tengan curso libre; por lo demás, para eso, basta con la fuerza que tiene la tradición en sí misma, sin que haya necesidad de la obligación ejercida por una autoridad más o menos análoga a la autoridad religiosa: esto resulta de lo que hemos dicho de la verdadera naturaleza de la

unidad hindú. Allí donde esta fuerza de la tradición está ausente, y donde no hay siquiera una autoridad exterior que pueda suplirla en una cierta medida, se ve muy claramente, por el ejemplo de la filosofía occidental moderna, a qué confusión lleva el desarrollo y la expansión sin freno de las opiniones más aventuradas y más contradictorias; si las concepciones falsas toman entonces nacimiento tan fácilmente y llegan incluso a imponerse a la mentalidad común, es porque ya no es posible referirse a un acuerdo con los principios, porque ya no hay principios en el verdadero sentido de esta palabra. Al contrario, en una civilización esencialmente tradicional, los principios no se pierden nunca de vista, y no hay más que aplicarlos, directa o indirectamente, en un orden o en otro; así pues, las concepciones que se apartan de ellos se producirán mucho más raramente, serán incluso excepcionales, y, si se producen no obstante a veces, su crédito no será nunca muy grande: esas desviaciones seguirán siendo siempre anomalías como lo han sido en su origen, y, si su gravedad es tal que devienen incompatibles con los principios más esenciales de la tradición, se encontrarán por eso mismo arrojadas fuera de la civilización donde habían tomado nacimiento.

Para dar un ejemplo que aclarará lo que acabamos de decir, tomaremos el caso del atomismo, sobre el que tendremos todavía que volver después: esta concepción es claramente heterodoxa, ya que está en desacuerdo formal con el *Vêda*, y, por lo demás, su falsedad es fácilmente demostrable, ya que implica en sí misma elementos contradictorios; heterodoxia y absurdidad son por tanto verdaderamente sinónimos en el fondo. En la India, el atomismo apareció primero en la escuela cosmológica de Kanâda; por lo demás, hay que destacar que las concepciones heterodoxas no podían apenas formarse en las escuelas dadas a la especulación puramente metafísica, por que, sobre el terreno de los principios, la absurdidad resalta mucho más inmediatamente que en las aplicaciones secundarias. Esta teoría atomista, no fue nunca, en los hindúes, más que una simple anomalía sin mayor importancia, al menos en tanto que no vino a sumarse a ella algo más grave; así pues, no tuvo más que una extensión muy restringida, sobre todo si se compara con la que debía adquirir más tarde en los griegos, donde fue aceptada corrientemente por diversas escuelas de «filosofía física», porque los principios tradicionales faltaban ya, y donde el epicureísmo sobre todo le dio una difusión considerable, cuya influencia se ejerce todavía sobre los occidentales modernos. Para volver de nuevo a la India, el atomismo no se presentó primeramente más que como una teoría cosmológica especial, cuyo alcance, como tal, estaba bastante limitado; pero, para aquellos que admitían esta teoría, la heterodoxia

sobre este punto particular lógicamente debía acarrear la heterodoxia sobre muchos otros puntos, ya que en la doctrina tradicional todo está estrechamente emparentado. Así, la concepción de los átomos como elementos constitutivos de las cosas tiene por corolario la del vacío en el que esos átomos deben moverse; de ahí debía salir más pronto o más tarde una teoría del «vacío universal», entendido no en un sentido metafísico que se refiere a lo «no manifestado», sino al contrario en un sentido físico o cosmológico, y es lo que tuvo lugar en efecto con algunas escuelas búdicas que, al identificar este vacío con el *akâsha* o éter, fueron conducidas naturalmente por eso mismo a negar la existencia de éste como elemento corporal, y a no admitir más que cuatro elementos en lugar de cinco. A este propósito, es menester observar también que la mayor parte de los filósofos griegos no han admitido tampoco más que cuatro elementos, como las escuelas búdicas de que se trata, y que, si algunos han hablado no obstante del éter, no lo han hecho nunca sino de una manera bastante restringida, dándole una acepción mucho más especial que los hindúes, y por lo demás mucho menos clara. Ya hemos dicho suficientemente de qué lado deben estar las apropiaciones cuando se constatan concordancias de este género, y sobre todo cuando esas apropiaciones se han hecho de una manera incompleta que es quizás su marca más visible; y que nadie vaya a objetar que los hindúes habrían «inventado» el éter después, por razones más o menos plausibles, análogas a las que le hacen ser aceptado bastante generalmente por los físicos modernos; sus razones son de un orden completamente diferente y no están sacadas de la experiencia; no hay ninguna «evolución» de las concepciones tradicionales, así como ya lo hemos explicado, y por lo demás el testimonio de los textos védicos es formal tanto para el éter como para los otros cuatro elementos corporales. Así pues, parece que los griegos, cuando estuvieron en contacto con el pensamiento hindú, sólo recogieron este pensamiento, en muchos de los casos, deformado y mutilado, y con la agravante de que no siempre lo expusieron fielmente tal como le habían recogido; por lo demás, es posible, como lo hemos indicado, que se hayan encontrado, en el curso de su historia, en relaciones más directas y más seguidas con los budistas, o al menos con algunos budistas, que con los hindúes. Sea como sea, agregamos todavía, en lo que concierne al atomismo, que lo que constituye sobre todo su gravedad, es que sus caracteres le predisponen a servir de fundamento a ese «naturalismo» que es tan generalmente contrario al pensamiento oriental como frecuente, bajo formas más o menos acentuadas, en las concepciones occidentales; se puede decir en efecto que, si todo «naturalismo» no es forzosamente atomista, el atomismo es siempre más o menos «naturalista», en tendencia al menos;

cuando se incorpora a un sistema filosófico, como fue el caso en los griegos, deviene incluso «mecanicista», lo que no quiere decir siempre «materialista», ya que el materialismo es algo enteramente moderno. Aquí, por lo demás, importa poco, puesto que en la India no es de sistemas filosóficos de lo que se trata, como tampoco de dogmas religiosos; las desviaciones mismas del pensamiento hindú no han sido nunca ni religiosas ni filosóficas, y eso es verdad incluso para el budismo, que, en todo el Oriente, es no obstante lo que parece acercarse más, en algunos aspectos, a los puntos de vista occidentales, y lo que, por eso mismo, se presta más fácilmente a las falsas asimilaciones a las que están acostumbrados los orientalistas; a este propósito, y aunque el estudio del budismo no entra propiamente en nuestro tema, no obstante nos es menester decir aquí al menos algunas palabras, aunque no sea más que para disipar algunas confusiones corrientes en Occidente.

CAPÍTULO IV

A propósito del budismo[1]

El budismo, acabamos de decir, parece más cercano, o más bien menos alejado de las concepciones occidentales que las demás doctrinas de Oriente, y, por consiguiente, parece más fácil de estudiar para los occidentales; es eso sin duda lo que explica la predilección marcada que le testimonian los orientalistas. Éstos, en efecto, piensan encontrar en él algo que entre en los cuadros de su mentalidad, o que al menos no escape completamente de ella; en todo caso, no se encuentran en él, como en las otras doctrinas, molestos por una total imposibilidad de comprehensión que, sin confesárselo a sí mismos, deben sentir no obstante más o menos confusamente. Tal es al menos la impresión que sienten en presencia de algunas formas del budismo, ya que, como lo diremos dentro de un momento, hay que hacer muchas distinciones a este respecto, y, naturalmente, en esas formas que les son más accesibles, quieren ver el budismo verdadero y en cierto modo primitivo, mientras que las otras no serían, según ellos, más que alteraciones más o menos tardías. Pero el budismo, sea como sea, e incluso en los aspectos más «simplistas» que haya podido revestir en algunas de

[1] Para los lectores que hubieran tenido conocimiento de la primera edición de este libro, estimamos oportuno indicar brevemente las razones que nos han llevado a modificar el presente capítulo: cuando apareció esa primera edición, no teníamos ningún motivo para poner en duda que, como se pretende habitualmente, las formas más restringidas y más claramente antimetafísicas del *Hînayâna* representaban la enseñanza misma de Shâkya-Muni; no teníamos tiempo para emprender las largas investigaciones que habrían sido necesarias para profundizar más esta cuestión, y, por lo demás, lo que conocíamos entonces del budismo no era en modo alguno de la naturaleza de animarnos a ello. Pero, desde entonces, las cosas han tomado otro aspecto a consecuencia de los trabajos de A. K. Coomaraswamy (él mismo no era budista sino hindú, lo que garantiza suficientemente su imparcialidad) y de su reinterpretación del budismo original, cuyo verdadero sentido es tan difícil de desprender de todas las herejías que han venido a sumarse a él ulteriormente y que habíamos tenido naturalmente sobre todo en vista durante nuestra primera redacción; no hay que decir que, en lo que concierne a esas formas desviadas, lo que habíamos escrito primeramente permanece enteramente válido. Agregamos en esta ocasión que siempre estamos dispuestos a reconocer el valor tradicional de toda doctrina, dondequiera que se encuentre, desde que tenemos pruebas suficientes a su respecto; pero desafortunadamente, si las nuevas informaciones que hemos tenido han sido enteramente para ventaja de la doctrina de Shâkyâ Muni (lo que no quiere decir para todas las escuelas búdicas indistintamente), ocurre de modo muy diferente para todas las otras cosas cuyo carácter antitradicional hemos denunciado.

sus ramas, es no obstante todavía oriental a pesar de todo; así pues, los orientalistas llevan demasiado lejos la asimilación con los puntos de vista occidentales, por ejemplo cuando quieren hacer de él el equivalente de una religión en el sentido europeo de la palabra, lo que, por lo demás, los mete a veces en un singular atolladero: ¿no han declarado algunos, que no retroceden ante una contradicción en los términos, que era una «religión atea»? En realidad, el budismo no es más «ateo» que «teísta» o «panteísta»; lo que es menester decir simplemente, es que no se coloca en el punto de vista en relación al que estos diversos términos tienen un sentido; pero, si no se coloca ahí, es precisamente porque no es una religión. Así, aquello mismo que podría parecer menos extraño a su propia mentalidad, los orientalistas encuentran aún el medio de desnaturalizarlo con sus interpretaciones, e incluso de varias maneras ya que, cuando quieren ver en el budismo una filosofía, no le desnaturalizan menos que cuando quieren hacer de él una religión: por ejemplo, si se habla de «pesimismo» como se hace muy frecuentemente, no es el budismo lo que se caracteriza, o al menos no es más que el budismo visto a través de la filosofía de Schopenhauer; el budismo autentico no es ni «pesimista» ni «optimista», ya que, para él, las cuestiones no se plantean precisamente de esta manera; pero es menester creer que es muy molesto para algunos no poder aplicar a una doctrina las etiquetas occidentales.

La verdad es que el budismo no es ni una religión ni una filosofía, aunque, sobre todo en aquellas de sus formas que tienen la preferencia de los orientalistas, esté más cerca de una y otra en algunos aspectos, que lo están las doctrinas tradicionales hindúes. En efecto, en eso se trata de escuelas que, habiéndose puesto fuera de la tradición regular, y habiendo perdido por eso mismo de vista la metafísica verdadera, debían ser llevadas inevitablemente a substituir ésta por algo que se parece al punto de vista filosófico en una cierta medida, pero sólo en una cierta medida. Se encuentran en ellas especulaciones que, si no se consideran más que superficialmente, pueden hacer pensar en la psicología, pero, evidentemente, eso no es propiamente psicología, que es algo completamente occidental e, inclusive en Occidente, completamente reciente, puesto que no data realmente más que de Locke; sería menester no atribuir a los budistas una mentalidad que procede muy especialmente del moderno empirismo anglosajón. El acercamiento, para ser legítimo, no debe de llegar hasta una asimilación y, de modo semejante, en lo que concierne a la religión, el budismo no le es efectivamente comparable más que sobre un punto, importante sin duda, pero insuficiente para hacer concluir en una identidad de pensamiento: es la introducción de un elemento sentimental, que, por lo demás, puede explicarse en todos los casos por una

adaptación a las condiciones particulares del período en el que han tomado nacimiento las doctrinas que están afectadas por él, y que, por consecuencia, está lejos de implicar necesariamente que estás sean todas de una misma especie. La diferencia real de los puntos de vista puede ser mucho más esencial que una semejanza que, en suma, recae sobre todo sobre la forma de expresión de las doctrinas; eso es lo que desconocen concretamente aquellos que hablan de «moral búdica»: lo que toman por moral, tanto más fácilmente cuanto que su lado sentimental puede prestarse en efecto a esta confusión, se considera en realidad bajo un aspecto completamente diferente y tiene una razón de ser muy diferente, que no es siquiera de un orden equivalente. Un ejemplo bastará para permitir darse cuenta de ello: la fórmula bien conocida: «Que los seres sean felices», concierne a la universalidad de los seres, sin ninguna restricción, y no únicamente a los seres humanos; esa es una extensión de la que el punto de vista moral, por definición misma, no es susceptible de ninguna manera. La «compasión» búdica no es en modo alguno la «piedad» de Schoppenhauer; sería comparable más bien a la «caridad cósmica» de los musulmanes, que es, por lo demás, perfectamente transponible fuera de todo sentimentalismo. Por eso no es menos cierto que el budismo está incontestablemente revestido de una forma sentimental que, sin llegar hasta el «moralismo», constituye no obstante un elemento característico que hay que tener en cuenta, tanto más cuanto que es uno de aquellos que le diferencian muy claramente de las doctrinas hindúes, y que le hacen aparecer como ciertamente más alejado que éstas de la «primordialidad» tradicional.

Otro punto que es bueno indicar a este propósito es que existe un lazo bastante estrecho entre la forma sentimental de una doctrina y su tendencia a la difusión, tendencia que existe en el budismo como en las religiones, así como lo prueba su expansión en la mayor parte de Asia; pero, ahí también, es menester no exagerar la semejanza, y quizás no es muy justo hablar de los «misioneros» búdicos que se extendieron fuera de la India en algunas épocas, ya que, además de que en eso no se trata nunca de hecho más que de algunos personajes aislados, la palabra hace pensar demasiado inevitablemente en los métodos de propaganda y de proselitismo que son lo propio de los occidentales. Lo que es muy destacable, por otra parte, es que, a medida que se producía esta difusión, el budismo declinaba en la India misma y acababa por extinguirse en ella enteramente, después de haber producido allí en último lugar escuelas degeneradas y claramente heterodoxas, que son a las que apuntan las obras hindúes contemporáneas de esta última fase del budismo indio, concretamente las de Shankarâchârya, que no se ocupa de él más que para refutar las teorías de esas escue-

las en el nombre de la doctrina tradicional, sin imputarlas, por lo demás, al fundador mismo del budismo, lo que indica bien que en eso no se trataba más que de una degeneración; y lo más curioso es que son precisamente estas formas disminuidas y desviadas las que, a los ojos de la mayor parte de los orientalistas, pasan por representar, con la mayor aproximación posible, al verdadero budismo original. Volveremos a ello dentro de un momento; pero, antes de ir más lejos, importa precisar bien que, en realidad, la India no fue nunca budista, contrariamente a lo que pretenden generalmente los orientalistas, que de alguna manera quieren hacer del budismo el centro mismo de todo lo que concierne a la India y a su historia: la India antes del budismo, la India después del budismo, tal es el corte más claro que creen poder establecer allí, entendiendo con ello que el budismo dejó, incluso después de su extinción total, una huella profunda en su país de origen, lo que es completamente falso por la razón misma que acabamos de indicar. Es cierto que esos orientalistas, que se imaginan que los hindúes han debido hacer plagios a la filosofía griega, podrían sostener así mismo, sin mucha más inverosimilitud, que han debido hacerlos también el budismo; y no estamos muy seguros de que no sea ese el fondo del pensamiento de algunos de entre ellos. Es menester reconocer que hay, a este respecto, algunas excepciones honorables, y es así como Barth ha dicho que «el budismo ha tenido sólo la importancia de un episodio», lo que, en lo que concierne a la India, es la estricta verdad; pero, a pesar de eso, la opinión contraria no ha cesado de prevalecer, sin hablar, bien entendido, de la grosera ignorancia del vulgo que, en Europa, se figura gustosamente que el budismo reina todavía actualmente en la India. Lo que sería menester decir, es sólo que, hacia la época del rey Ashoka, es decir, hacia el siglo III antes de la era cristiana, el budismo tuvo en la India un período de gran extensión, al mismo tiempo que comenzaba a extenderse fuera de la India, y que este período fue, por lo demás, seguido prontamente de su declive; pero, inclusive para esta época, si se quisiera encontrar una similitud en el mundo occidental, se debería decir que esa extensión fue más bien comparable a la de una orden monástica que a la de una religión que se dirige a todo el conjunto de la población; esta comparación, sin ser perfecta, sería ciertamente la menos inexacta de todas.

En lo que concierne a las fantasías de los orientalistas, eso no es aún todo: vemos a algunos, como Max Müller, esforzarse en descubrir «los gérmenes del budismo», es decir, al menos según la manera en que le conciben, los gérmenes de la heterodoxia, hasta en las *Upanishads*[1] que, al formar parte integrante del *Vêda*, son uno de los

[1] *The Upanishads*, t.II, Introducción. pp. XXVII-XXVII y LIII.

fundamentos esenciales de la ortodoxia hindú; sería ciertamente difícil llevar más lejos la absurdidad y hacer prueba de una incomprehensión más completa. Sea cual sea la idea que uno se haga del budismo, no obstante es muy fácil comprender que, nacido en un medio hindú y salido en cierto modo del hinduismo, debía guardar siempre, incluso al desvincularse de éste, algo de común con él, y que lo que se encuentra que es semejante por una parte y por otra no se explica de otro modo; M. Roussel ha exagerado sin duda en sentido contrario al insistir sobre la falta absoluta de originalidad de esta doctrina, pero esta opinión es al menos más plausible que la de Max Müller y no implica en todo caso ninguna contradicción, y agregaremos que expresaría más bien un elogio que una crítica para aquellos que, como nosotros, se atienen al punto de vista tradicional, puesto que las diferencias entre las doctrinas, para ser legítimas, no pueden ser más que un simple asunto de adaptación, que no incide nunca más que sobre formas de expresión más o menos exteriores, y que no afecta de ninguna manera a los principios mismos; es en este caso en el que la introducción de la forma sentimental misma, deja subsistir la metafísica intacta en el centro de la doctrina.

Dicho esto, sería menester preguntarse ahora hasta qué punto se puede hablar del budismo en general, como se tiene el hábito de hacerlo, sin exponerse a cometer múltiples confusiones; para evitar éstas, sería menester al contrario tener cuidado de precisar siempre de qué budismo se trata, ya que, de hecho, el budismo ha comprendido y comprende todavía un gran número de ramas o de escuelas diferentes, y no se podría atribuir a todas indistintamente lo que no pertenece en propiedad más que a una o a otra de entre ellas. En su conjunto, estas escuelas pueden colocarse en las dos grandes divisiones que llevan los nombres de *Mahâyâna* y de *Hînayâna*, que se traducen ordinariamente por «Gran vehículo» y «Pequeño vehículo», pero que sería quizás más exacto y más claro a la vez traducir por «Gran Vía» y «Pequeña Vía»; vale mucho más guardar estos nombres, que son los que las designan auténticamente, que substituirlos por denominaciones como las de «Budismo del Norte» y de «Budismo del Sur», que no tienen más que un valor puramente geográfico, por lo demás bastante vago, y que no caracterizan de ninguna manera las doctrinas de que se trata. Es únicamente el *Mahâyâna* el que puede considerarse como representando verdaderamente una doctrina completa, comprendido el lado propiamente metafísico que constituye su parte superior y central; al contrario, el *Hînayâna* aparece como una doctrina reducida en cierto modo a su aspecto más exterior y que no llega más lejos que lo que es accesible a la generalidad de los hombres, lo que justifica su denominación y, naturalmente, es en esta rama disminuida del budismo, cuyo representante

más típico es actualmente el budismo de Ceilán, donde se han producido las desviaciones a las que hemos hecho alusión más atrás. Es aquí donde los orientalistas invierten verdaderamente las relaciones normales, quieren que las escuelas más desviadas, las que llevan más lejos la heterodoxia, sean la expresión más autentica del *Hînayâna*, y que el *Hînayâna* mismo sea propiamente el budismo primitivo, o al menos su continuación regular, a exclusión del *Mahâyâna* que no sería, según ellos, más que el producto de una serie de alteraciones y de adjunciones más o menos tardías. En eso, no hacen en suma más que seguir las tendencias antitradicionales de su propia mentalidad, que les llevan naturalmente a simpatizar con todo lo que es heterodoxo, y se conforman así más particularmente a esa falsa concepción, casi general en los occidentales modernos, según la cual lo que es más simple, diríamos gustosamente lo que es más rudimentario, debe ser por eso mismo lo más antiguo; con tales prejuicios, ni siquiera se les ocurre la idea de que bien podría ser todo lo contrario lo que fuera verdad. En estas condiciones, está permitido preguntarse qué extraña caricatura ha podido ser presentada a los occidentales como siendo el verdadero budismo, tal como su fundador lo habría formulado, y uno no puede evitar sonreír al pensar que es esta caricatura la que ha devenido un objeto de admiración para muchos de entre ellos, y la que los ha seducido hasta tal punto que hay algunos que no han vacilado en proclamar su adhesión, por lo demás completamente teórica e «ideal», a ese budismo que se encuentra que es tan extraordinariamente conforme a su carácter «racionalista» y «positivista».

Bien entendido, cuando decimos que el *Mahâyâna* debía estar incluido en el budismo desde su origen, eso debe comprenderse de lo que podríamos llamar su esencia, independientemente de las formas más o menos especiales que son propias a esas diferentes escuelas; estas formas no son más que secundarias, pero son todo lo que permite ver de ellas el «método histórico», y eso es lo que da una apariencia de justificación a las afirmaciones de los orientalistas cuando dicen que el *Mahâyâna* es «tardío» o que no es más que un budismo «alterado». Lo que complica aún más las cosas, es que el budismo, al salir de la India, se ha modificado en una cierta medida y de maneras diversas, y que, por lo demás, debía modificarse forzosamente así para adaptarse a medios muy diferentes; pero toda la cuestión sería saber hasta dónde van esas modificaciones, y eso no parece ser muy fácil de resolver, sobre todo para aquellos que no tienen casi ninguna idea de las doctrinas tradicionales con las que se encontró en contacto. Ello es así, concretamente, para el Extremo Oriente, donde el taoísmo ha influenciado manifiestamente, al menos en cuanto a sus modalidades de ex-

presión, a algunas ramas del *Mahâyâna*; la escuela *Zen*, en particular, ha adoptado métodos cuya inspiración taoísta es completamente evidente. Este hecho puede explicarse por el carácter particular de la tradición extremo oriental, y por la separación profunda que existe entre sus dos partes interior y exterior, es decir, entre el taoísmo y el confucionismo; en estas condiciones, el budismo podía en cierto modo ocupar un lugar en un dominio intermediario entre el uno y el otro, y se puede decir incluso que, en algunos casos, ha servido verdaderamente de «cobertura exterior» al taoísmo, lo que le ha permitido a éste permanecer siempre muy cerrado, mucho más fácilmente de lo que hubiera podido sin eso. Eso es lo que explica también que el budismo extremo oriental se haya asimilado algunos símbolos de origen taoísta, y que, por ejemplo, haya identificado a veces *Kouan-yin* a un *Bodhisattwa* o más precisamente a un aspecto femenino de *Avalokiteshvara*, en razón de la función «providencial» que les es común; y esto, indiquémoslo de pasada, ha causado aún una equivocación de los orientalistas que, en su mayor parte, apenas conocen el taoísmo más que de nombre; se han imaginado que *Kouan-yin* pertenecía en propiedad al budismo, y parecen ignorar completamente su proveniencia esencialmente taoísta. Por lo demás, es su costumbre, cuando se encuentran en presencia de alguna cosa cuyo carácter u origen no saben determinar exactamente, salir del asunto aplicándole la etiqueta de «búdico»; ese es un medio bastante cómodo de disimular su embarazo más o menos consciente, y han recurrido a él tanto más gustosamente cuanto que, en virtud del monopolio de hecho que han llegado a establecer en su provecho, están casi seguros de que nadie vendrá a contradecirles; ¿qué pueden temer a este respecto unas gentes que establecen como principio que no hay competencia verdadera, en el orden de estudios de que se trata, más que la que se adquiere en su escuela? Por lo demás, no hay que decir que todo lo que declaran así «búdico» al capricho de su fantasía, así como lo que lo es realmente, no es en todo caso para ellos más que «budismo alterado»; en un manual de historia de las religiones que ya hemos mencionado, y donde el capítulo relativo a la China evidencia en su conjunto una incomprehensión muy lamentable, se declara que, «del budismo primitivo, ya no queda ningún rastro en China», y que las doctrinas que existen allí actualmente «no tienen de budismo más que el nombre»[1]; si se entiende por «budismo primitivo» lo que los orientalistas presentan como tal, eso es completamente exacto, pero sería menester saber primero si se debe aceptar la concepción que ellos se hacen de él, o si no es más bien ésta la que, al contrario, no representa efectivamente más que un budismo degenerado.

[1] *Christus*, cap. IV, p. 187.

La cuestión de las relaciones del budismo con el taoísmo es también relativamente fácil de elucidar, a condición, bien entendido, de saber lo que es el taoísmo; pero es menester reconocer que las hay más complejas; es sobre todo el caso cuando ya no se trata de elementos pertenecientes a tradiciones extranjeras a la India, sino más bien de elementos hindúes, al respecto de los cuales puede ser difícil decir si han estado siempre más o menos estrechamente asociados al budismo, por el hecho mismo del origen indio de éste, o si se han integrado después a algunas de sus formas. Es así, por ejemplo, para los elementos shivaitas que tienen un lugar tan grande en el budismo tibetano, designado comúnmente bajo el nombre, bastante poco correcto, de «lamaísmo»; por lo demás, eso no es exclusivamente particular al Tíbet, ya que se encuentra también en Java un *Siva-Buddha* que evidencia una semejante asociación llevada tan lejos como es posible. De hecho, la solución de esta cuestión podría encontrarse en el estudio de las relaciones del budismo, incluso original, con el tantrismo; pero este último es tan mal conocido en Occidente que sería casi inútil hablar de él sin entrar en consideraciones muy largas que no caben aquí; así, nos limitaremos a esta simple indicación, por la razón misma que nos ha determinado a no hacer sino una breve mención de la civilización tibetana, a pesar de su importancia, cuando hemos enumerado las grandes civilizaciones de Oriente.

Ahora nos queda todavía que tratar un último punto, al menos sumariamente: ¿por qué el budismo se ha extendido tanto fuera de su país de origen y ha tenido un éxito tan grande, mientras que, en ese país mismo, ha degenerado bastante rápidamente y ha acabado por extinguirse, y no es precisamente en esta difusión hacia fuera donde residiría la verdadera razón de ser del budismo mismo? Lo que queremos decir, es que el budismo aparece como habiendo estado destinado realmente a pueblos no indios; no obstante, era menester que tomara su origen en el hinduismo mismo, a fin de que recibiera de él los elementos que debían ser transmitidos a otras partes después de una adaptación necesaria; pero cumplida esta tarea, era en suma normal que desapareciera de la India donde no tenía su verdadero sitio. A este respecto, se podría hacer bastante justamente una comparación entre la situación del budismo en relación al hinduismo y la del cristianismo en relación al judaísmo, a condición, bien entendido, de tener siempre en cuenta las diferencias de puntos de vista sobre las que hemos insistido. En todo caso, esta consideración es la única que permite reconocer al budismo, sin cometer ilogismo, el carácter de doctrina tradicional que es imposible negar al menos al *Mahâyâna*, al mismo tiempo que la heterodoxia no menos evidente de las formas últimas y desviadas de *Hînayâna*; y es ella también la que explica lo

que ha podido ser realmente la misión del Buddha. Si éste hubiera enseñado la doctrina heterodoxa que le atribuyen los orientalistas, sería completamente inconcebible que numerosos hindúes ortodoxos no vacilen en considerarle como un *Avatâra*, es decir, como una «manifestación divina», de la que lo que se cuenta de él presenta, por lo demás, en efecto, todos los caracteres; es cierto que los orientalistas, que entienden descartar partidistamente todo lo que es de orden «no humano», pretenden que eso no es más que «leyenda», es decir, algo desprovisto de todo valor histórico, y que eso también es extraño al budismo primitivo, pero, si se descartan esos rasgos «legendarios», ¿qué queda del fundador del budismo en tanto que individualidad puramente humana? Eso sería ciertamente muy difícil de decir, pero la «crítica» occidental no se detiene por tan poco y, para escribir una vida del Buddha acomodada a sus opiniones, llega hasta establecer como principio, con Oldenberg, que los «Indogermanos no admiten el milagro»; ¿cómo guardar la seriedad ante semejantes afirmaciones? Esa supuesta «reconstitución histórica» de la vida del Buddha vale justamente tanto como la de su «doctrina primitiva», y procede toda entera de los mismos prejuicios; tanto en una como en la otra, se trata ante todo de suprimir todo lo que molesta a la mentalidad moderna, y es por medio de este procedimiento eminentemente «simplista» como esas gentes se imaginan alcanzar la verdad.

No diremos más al respecto, puesto que no es el budismo lo que nos proponemos estudiar aquí, y porque nos bastaba en suma «situarle», por una parte, en relación a las doctrinas hindúes y, por otra, en relación a los puntos de vista occidentales a los que se busca asimilarle más o menos indebidamente. Así pues, después de esta digresión, podemos volver de nuevo a las concepciones propiamente hindúes, pero no lo haremos sin formular todavía una última reflexión que podrá servir en cierto modo de conclusión a todo lo que acaba de decirse: si los orientalistas, que son por así decir «especialistas» en el budismo, cometen a su respecto errores tan graves, ¿qué puede valer lo que dicen de las otras doctrinas, que jamás han sido para ellos más que un objeto de estudios secundarios y casi «accidentales» en relación a ése?

CAPÍTULO V

La ley de Manú

Entre las nociones que son susceptibles de causar un gran embarazo a los occidentales, porque no tienen equivalente en ellos, se puede citar la que se expresa en sánscrito por la palabra *dharma*; ciertamente, no faltan traducciones propuestas por los orientalistas, pero en su mayor parte son groseramente aproximativas o incluso completamente erróneas, siempre en razón de las confusiones de puntos de vista que hemos señalado. Así, a veces se quiere traducir *dharma* por «religión», mientras que aquí el punto de vista religioso no se aplica; pero, al mismo tiempo, se debe reconocer que no es la concepción de la doctrina, supuesta erróneamente religiosa, lo que esta palabra designa propiamente. Por otra parte, si se trata del cumplimiento de los ritos, que no tienen tampoco el carácter religioso, son designados, en su conjunto, por otra palabra, *karma*, que se toma entonces en una acepción especial, técnica en cierto modo, puesto que su sentido general es el de «acción». Para aquellos que quieren ver a toda costa una religión en la tradición hindú, quedaría entonces lo que ellos creen que es la moral, y es ésta lo que se llamaría más precisamente *dharma*; de ahí, según los casos, interpretaciones diversas y más o menos secundarías como las de «virtud», de «justicia», de «mérito», de «deber», nociones todas exclusivamente morales en efecto, pero que, por eso mismo, no traducen a ningún grado la concepción de que se trata. El punto de vista moral, sin el que esas nociones están desprovistas de sentido, no existe en la India; ya hemos insistido suficientemente en ello, y hemos indicado incluso que el budismo, único que podría parecer propio a introducirle, no había llegado hasta ahí en la vía del sentimentalismo. Por lo demás, esas mismas nociones, lo destacamos de pasada, no son todas igualmente esenciales al punto de vista moral mismo; queremos decir que hay algunas que no son comunes a toda concepción moral: así, la idea de deber o de obligación está ausente de la mayor parte de las morales antiguas, de la de los estoicos concretamente; y no es sino en los modernos, y sobre todo desde Kant, donde ha llegado a jugar un papel preponderante. Lo que importa indicar a este propósito, porque es una de las fuentes de error más frecuentes, es que ideas o puntos de vista que han devenido habituales tienden por eso mismo a parecer esenciales; por eso es por lo que se esfuerzan en transportarlos a la interpretación de

todas las concepciones, incluso las más alejadas en el tiempo o en el espacio, y, sin embargo, frecuentemente, no habría necesidad de remontarse muy lejos para descubrir su origen y su punto de partida.

Dicho esto para descartar las falsas interpretaciones, que son las más corrientes, intentaremos indicar, tan claramente como sea posible, lo que es menester entender realmente por *dharma*. Como lo muestra el sentido de la raíz verbal *dhri*, de la que se deriva esta palabra, en su significación más general, no designa nada más que una «manera de ser»; es, si se quiere, la naturaleza esencial de un ser, que comprende todo el conjunto de sus cualidades o propiedades características, y que determina, por las tendencias o las disposiciones que implica, la manera en que ese ser se comporta, ya sea en totalidad, o ya sea en relación a cada circunstancia particular. La misma noción puede ser aplicada, no sólo a un ser único, sino a una colectividad organizada, a una especie, a todo el conjunto de los seres de un ciclo cósmico o de un estado de existencia, o incluso al orden total del Universo; es entonces, a un grado o a otro, la conformidad a la naturaleza esencial de los seres, realizada en la constitución jerárquicamente ordenada de su conjunto; es también, por consiguiente, el equilibrio fundamental, la armonía integral que resulta de está jerarquización, a lo que se reduce, por lo demás, la noción misma de «justicia» cuando se la despoja de su carácter específicamente moral. Considerado así en tanto que principio de orden, y por tanto como organización y disposición interior, para un ser o para un conjunto de seres *dharma* puede, en un sentido, oponerse a *karma*, que no es más que la acción por la que esa disposición será manifestada exteriormente, con tal que la acción sea normal, es decir, conforme a la naturaleza de los seres y de sus estados y a las relaciones que se derivan de ello. En estas condiciones, lo que es *adharma*, no es el «pecado» en el sentido teológico, como tampoco el «mal» en el sentido moral, nociones que son extrañas al espíritu hindú; es simplemente la «no conformidad» con la naturaleza de los seres, el desequilibrio, la ruptura de la armonía, la destrucción o la inversión de las relaciones jerárquicas. Sin duda, en el orden universal, la suma de todos los desequilibrios particulares concurre siempre al equilibrio total, que nada podría romper; pero, en cada punto tomado aparte y en sí mismo, el desequilibrio es posible y concebible, y, sea en la aplicación social o en otra parte, no hay necesidad de atribuirle el menor carácter moral para definirle como contrario, según su alcance propio, a la «ley de armonía» que rige a la vez el orden cósmico y el orden humano. Al precisar así el sentido de la «ley», y al desprenderle, por lo demás, de todas las aplicaciones particulares y derivadas a las que puede dar lugar, podemos aceptar la palabra «ley»

para traducir *dharma*, de una manera todavía imperfecta sin duda, pero menos inexacta que los otros términos tomados a las lenguas occidentales; únicamente, aún una vez más, no es de ninguna manera de ley moral de lo que se trata, y las nociones mismas de ley científica y de ley social o jurídica no se refieren aquí más que a casos especiales.

La «ley» puede ser considerada, en principio, como un «querer universal», por una transposición analógica que no deja subsistir, en una tal concepción, nada de personal, ni, con mayor razón, nada de antropomórfico. La expresión de este querer, en cada estado de existencia manifestada, se designa como *Prajâpati* o el «Señor de los seres producidos»; y, en cada ciclo cósmico especial, este mismo querer se manifiesta como el *Manú* que da a ese ciclo su propia ley. Así pues, este nombre de *Manú* no debe tomarse como el de un personaje mítico, legendario o histórico; es propiamente la designación de un principio, que se podría definir, según la significación de la raíz verbal *man*, como «inteligencia cósmica» o «pensamiento reflejado del orden universal». Por otra parte, este principio es considerado como el prototipo del hombre, que es llamado *mânava* en tanto que se le considera esencialmente como «ser pensante», caracterizado por la posesión del *mânas*, elemento mental o racional; así pues, la concepción del *Manú* es equivalente, al menos bajo algunos aspectos, a la que otras tradiciones, concretamente la *Qabbalah* hebraica y el esoterismo musulmán, designan como el «Hombre universal», y a lo que el Taoísmo llama el «Rey». Hemos visto precedentemente que el nombre de Vyâsa no designa un hombre, sino una función; únicamente, es una función histórica en cierto modo, mientras que aquí se trata de una función cósmica, que no podrá devenir histórica más que en su aplicación especial al orden social, y sin que eso suponga, por lo demás, ninguna «personificación». En suma, la ley de *Manú*, para un ciclo o una colectividad cualquiera, no es otra cosa que la observación de las relaciones jerárquicas naturales que existen entre los seres sometidos a las condiciones especiales de ese ciclo o de esa colectividad, con el conjunto de las prescripciones que resultan de ello normalmente. En lo que concierne a la concepción de los ciclos cósmicos no insistiremos en ello aquí, tanto más cuanto que, para hacerla fácilmente inteligible, sería menester entrar en desarrollos bastante largos; diremos únicamente que hay entre ellos, no una sucesión cronológica, sino un encadenamiento lógico y causal, en el que cada ciclo está determinado en su conjunto por el antecedente y es determinante a su vez para el consecuente, por una producción continua, sometida a la «ley de armonía» que establece la analogía constitutiva de todos los modos de la manifestación universal.

Cuando se llega a su aplicación social, al tomar la «ley» su acepción específicamente jurídica, podrá ser formulada en un *shâstra* o código, que, en tanto que expresará el «querer cósmico» en su grado particular, será referido a *Manú*, o, más precisamente, al *Manú* del ciclo actual; pero, naturalmente, esta atribución no hace del *Manú* el autor del *shâstra*, al menos en el sentido ordinario en el que se dice que una obra puramente humana es de tal o cual autor. Así pues, aquí también, como para los textos védicos, no hay origen histórico rigurosamente asignable, y por lo demás, como ya lo hemos explicado, la cuestión de ese origen es de importancia nula desde el punto de vista doctrinal; pero hay que señalar una gran diferencia entre los dos casos: mientras que los textos védicos son designados por el término *shruti*, en tanto que son el fruto de una inspiración directa, el *dharma-shâstra*, pertenece sólo a la clase de escritos tradicionales llamada *smriti*, cuya autoridad es menos fundamental, y que comprende igualmente los *Purânas* y los *Itihâsas*, que la erudición occidental no considera más que como poemas «míticos» y «épicos», puesto que no comprende el sentido simbólico profundo que hace de ellos otra cosa que «literatura». La distinción entre *shruti* y *smriti* equivale, en el fondo, a la que hay entre la intuición intelectual pura e inmediata, que se aplica exclusivamente al dominio de los principios metafísicos, y la consciencia reflejada, de naturaleza racional, que se ejerce sobre los objetos de conocimiento que pertenecen al orden individual, lo que es en efecto el caso cuando se trata de aplicaciones sociales u otras. A pesar de eso, la autoridad tradicional del *dharma-shâstra* no viene de los autores humanos que han podido formularle, oralmente primero sin duda, por escrito después, y es por lo que esos autores han permanecido desconocidos e indeterminados; esa autoridad viene exclusivamente de lo que hace de ella verdaderamente la expresión de la ley de *Manú*, es decir, de su conformidad con el orden natural de las existencias que está destinada a regir.

CAPÍTULO VI

Principio de la institución de las castas

En apoyo de lo que hemos expuesto en el capítulo precedente, agregaremos algunas precisiones en lo que concierne a la institución de las castas, de importancia primordial en la ley del *Manú*, y tan profundamente incomprendida por la generalidad de los europeos. Estableceremos primeramente esta definición: la casta, que los hindúes designan indiferentemente por una u otra de las dos palabras *jâti* y *varna*, es una función social determinada por la naturaleza propia de cada ser humano. La palabra *varna*, en su sentido primitivo, significa «color», y algunos han querido encontrar en ello una prueba o al menos un indicio del hecho supuesto de que la distinción de las castas había sido fundada en el origen sobre diferencias de raza; pero no hay nada de eso, ya que la misma palabra tiene, por extensión, el sentido de «cualidad» en general, de donde su empleo analógico para designar la naturaleza particular de un ser, lo que se puede llamar su «esencia individual», y eso es en efecto lo que determina la casta, sin que la consideración de la raza tenga que intervenir de otro modo que como uno de los elementos que pueden influir sobre la constitución de la naturaleza individual. En cuanto a la palabra *jâti*, su sentido propio es el de «nacimiento», y se pretende concluir de ello que la casta es esencialmente hereditaria, lo que también es un error: si lo más frecuentemente es hereditaria de hecho, no lo es estrictamente en principio, puesto que, si el papel de la herencia puede ser preponderante en la mayoría de los casos, no obstante no es en modo alguno exclusivo; por lo demás, esto hace llamada a algunas explicaciones complementarias.

En su conjunto, el ser individual se considera como un compuesto de dos elementos, que son llamados respectivamente *namâ*, el nombre, y *rûpa*, la forma; estos dos elementos son en suma la «esencia» y la «substancia» de la individualidad, o lo que la escuela aristotélica llama «forma» y «materia», y, por lo demás, estos términos tienen un sentido técnico muy diferente de su acepción corriente; es menester destacar incluso que el de «forma», en lugar de designar el elemento que llamamos así para traducir el sánscrito *rûpa*, designa entonces al contrario el otro elemento, el que es propiamente la «esencia individual». Debemos de agregar que la distinción que aca-

bamos de indicar, aunque análoga a la del alma y del cuerpo en los occidentales, está lejos de serle rigurosamente equivalente: la forma no es exclusivamente la forma corporal, aunque no nos sea posible insistir aquí sobre este punto; en cuanto al nombre, lo que representa es el conjunto de todas las cualidades o atribuciones características del ser considerado. Seguidamente, hay lugar a hacer otra distinción en el interior de la «esencia individual»: *nâmika*, lo que se refiere al nombre, en un sentido más restringido, o lo que debe expresar el nombre particular de cada individuo, es el conjunto de las cualidades que pertenecen en propiedad a éste, sin que las tenga de otro que de sí mismo; *gotrika*, lo que pertenece a la raza o a la familia, es el conjunto de cualidades que el ser tiene de su herencia. Se podría encontrar una representación analógica de esta segunda distinción en la atribución a un individuo de un «nombre», que le es especial, y de un «apellido»; por lo demás, habría mucho que decir sobre la significación original de los nombres y sobre lo que deberían estar destinados a expresar normalmente, pero, esas consideraciones no entran en nuestro plan actual, y nos limitaremos a indicar que la determinación del nombre verdadero se confunde en principio con la de la naturaleza individual misma. El «nacimiento», en el sentido del sánscrito *jâti*, es propiamente la resultante de los dos elementos *nâmika* y *gotrika*: así pues, es menester tener en cuenta la parte de la herencia, que puede ser considerable, pero también la parte de aquello por lo que el individuo se distingue de sus padres y de los otros miembros de la familia. Es evidente, en efecto, que no hay dos seres que presenten exactamente el mismo conjunto de cualidades, ya sea físicas, o ya sea psíquicas: junto con lo que les es común, hay también lo que les diferencia; aquellos mismos que querrían explicarlo todo en el individuo por la influencia de la herencia estarían sin duda muy embarazados a la hora de aplicar su teoría a un caso particular cualquiera; no se puede negar esta influencia, pero hay otros elementos que es menester tener en cuenta, como lo hace precisamente la teoría que acabamos de exponer.

La naturaleza propia de cada individuo conlleva necesariamente, desde el origen, todo el conjunto de las tendencias y de las disposiciones que se desarrollarán y se manifestarán en el curso de su existencia, y que determinarán concretamente, puesto que es de lo que se trata más específicamente aquí, su aptitud para tal o cual función social. Así pues, el conocimiento de la naturaleza individual debe permitir asignar a cada ser humano la función que le conviene en razón de esa naturaleza misma, o, en otros términos, el lugar que debe ocupar normalmente en la organización social. Se puede concebir fácilmente que ese es el fundamento de una organización verdadera-

mente jerárquica, es decir, estrictamente conforme a la naturaleza de los seres, según la interpretación que hemos dado de la noción de *dharma*; los errores de aplicación, siempre posibles sin duda, y sobre todo en los períodos de oscurecimiento de la tradición, no disminuyen en nada, por lo demás, el valor del principio, y se puede decir que la negación de éste implica, teóricamente al menos, si no siempre prácticamente, la destrucción de toda jerarquía legítima. Se ve al mismo tiempo cuan absurda es la actitud de los europeos que se indignan porque un hombre no pueda pasar de su casta a una casta superior: eso no implica, en realidad, ni más ni menos que un cambio de naturaleza individual, es decir, que ese hombre debería dejar de ser él mismo para devenir otro hombre, lo que es una imposibilidad manifiesta; lo que un ser es potencialmente desde su nacimiento, lo será durante su existencia individual toda entera. Por lo demás, la cuestión de saber por qué un ser es lo que es y no es otro ser, es de las que no se pueden hacer; la verdad es que cada uno, según su naturaleza propia, es un elemento necesario de la armonía total y universal. Únicamente, es muy cierto que las consideraciones de este género son completamente extrañas a aquellos que viven en sociedades cuya constitución carece de principio y no reposa sobre ninguna jerarquía, como las sociedades occidentales modernas, donde cualquier hombre puede desempeñar casi indiferentemente las funciones más diversas, comprendidas aquellas para las que está menos adaptado, y donde, además, la riqueza material ocupa casi exclusivamente el lugar de toda superioridad efectiva.

De lo que hemos dicho sobre la significación del *dharma*, resulta que la jerarquía social debe reproducir analógicamente, según sus condiciones propias, la constitución del «Hombre universal»; con esto entendemos que hay correspondencia entre el orden cósmico y el orden humano, y que esta correspondencia, que se vuelve a encontrar naturalmente en la organización del individuo, ya se le considere, por lo demás, en su integralidad o incluso simplemente en su parte corporal, debe realizarse igualmente, bajo el modo que le conviene especialmente, en la organización de la sociedad. Por lo demás, la concepción del «cuerpo social», con órganos y funciones comparables a las de un ser vivo, es familiar a los sociólogos modernos; pero éstos han ido demasiado lejos en este sentido, olvidando que correspondencia y analogía no quieren decir asimilación e identidad, y que la comparación legítima entre dos casos debe dejar subsistir una diversidad necesaria en las modalidades de aplicación respectivas; además, al ignorar las razones profundas de la analogía, no han podido sacar nunca de ahí ninguna conclusión válida en cuanto al establecimiento de una verdadera jerarquía. Hechas estas reservas, es evidente que las expresiones que po-

drán hacer creer en una asimilación no deberán tomarse más que en un sentido puramente simbólico, como lo son también las designaciones tomadas a las diversas partes del individuo humano cuando se aplican analógicamente al «Hombre universal». Estas precisiones bastan para permitir comprender sin dificultad la descripción simbólica del origen de las castas, tal como se encuentra en numerosos textos, y primeramente en el *Purusha-sûkta* del *Rig-Vêda*: «De *Purusha*, el *brâhamana* fue la boca, el *kshatriya* los brazos, el *vaishaya* los muslos; el *shûdra* nació bajo sus pies»[1]. Se encuentra aquí la enumeración de las cuatro castas cuya distinción es fundamento del orden social, y que, por lo demás, son susceptibles de subdivisiones secundarias más o menos numerosas: los *brâhamanas* representan esencialmente la autoridad espiritual e intelectual; los *kshatriyas*, el poder administrativo, que conlleva a la vez las atribuciones judiciarias y militares, y del que la función real no es más que su grado mas elevado; los *vaishyas*, el conjunto de las diversas funciones económicas en el sentido más extenso de esta palabra, que comprende las funciones agrícolas, industriales, comerciales y financieras; en cuanto a los *shûdras*, cumplen todos los trabajos necesarios para asegurar la subsistencia puramente material de la colectividad. Importa agregar que los *brâhamanas* no son de ninguna manera «sacerdotes» en el sentido occidental y religioso de esta palabra: sin duda, sus funciones conllevan el cumplimiento de los ritos de diferentes órdenes, porque deben poseer los conocimientos necesarios para dar a esos ritos toda su eficacia; pero conllevan también, y ante todo, la conservación y la transmisión regular de la doctrina tradicional; por lo demás, en la mayor parte de los pueblos antiguos, la función de enseñanza, que figura la boca en el simbolismo precedente, se considera igualmente como la función sacerdotal por excelencia, por eso mismo de que la civilización toda entera reposaba sobre un principio doctrinal. Por la misma razón, las desviaciones de la doctrina aparecen generalmente como ligadas a una subversión de la jerarquía social, como podrá verse concretamente en los casos de las tentativas hechas en diversas ocasiones por los *kshatriyas* para derrocar la supremacía de los *brâhamanas*, supremacía cuya razón de ser aparece claramente por todo lo que hemos dicho sobre la verdadera naturaleza de la civilización hindú. Por otra parte, para completar las consideraciones que acabamos de exponer sumariamente, habría lugar a señalar los rastros que estas concepciones tradicionales y primordiales hubieran podido dejar en las instituciones antiguas de Europa, concretamente en lo que concierne a la investidura del «derecho divino» conferido a los reyes, cuyo papel se consideraba en el origen, así como lo indica la

[1] *Rig-Vêda*, X, 90.

raíz misma de la palabra *rex*, como esencialmente regulador del orden social; pero no podemos más que anotar estas cosas de pasada, sin insistir en ellas tanto como convendría quizás para hacer sobresalir todo su interés.

La participación en la tradición no es plenamente efectiva más que para los miembros de las tres primeras castas; es lo que expresan las diversas designaciones que les están reservadas exclusivamente, como la de *ârya*, que ya hemos mencionado, y la de *dwija* o «dos veces nacido»; la concepción del «segundo nacimiento», entendida en un sentido puramente espiritual, es, por lo demás, de las que son comunes a todas las doctrinas tradicionales, y el cristianismo mismo presenta en el rito del bautismo, su equivalente en modo religioso. Para los *shûdras*, su participación es sobre todo indirecta y como virtual, ya que no resulta generalmente más que de sus relaciones con las castas superiores; por lo demás, para retomar la analogía del «cuerpo social», su papel no constituye propiamente una función vital, sino una actividad mecánica en cierto modo, y es por lo que son representados como naciendo, no de una parte del cuerpo de *Purusha* o del «Hombre universal», sino de la tierra que está bajo sus pies, y que es el elemento en el que se elabora el alimento corporal. Existe no obstante otra versión según la cual el *shûdra* ha nacido de los pies mismos del *Purusha*[1]; pero la contradicción no es más que aparente, y sólo se trata, en suma, de dos puntos de vista diferentes, el primero de los cuales hace sobresalir sobre todo la diferencia importante que existe entre las tres primeras castas y los *shûdras*, mientras que el segundo se refiere al hecho de que, a pesar de esta diferencia, los *shûdras* participan también en la tradición. A propósito de esta misma representación, debemos hacer destacar aún que la distinción de las castas se aplica a veces, por transposición analógica, no sólo al conjunto de los seres humanos, sino al de todos los seres animados e inanimados que comprende la naturaleza entera, del mismo modo que se dice que estos seres nacieron todos de *Purusha*: es así como el *brâhamana* se considera como el tipo de los seres inmutables, es decir, superiores al cambio, y el *kshatriya* como el de los seres móviles o sometidos al cambio, porque sus funciones se refieren respectivamente al orden de la contemplación y al de la acción. Eso hace ver suficientemente cuáles son las cuestiones de principio implicadas en todo esto, y cuyo alcance rebasa con mucho los límites del dominio social, al que su aplicación se ha considerado más particularmente aquí; una vez mostrado así lo que es esta aplicación en la organización tradicional de la civilización hindú, no nos detendremos más sobre

[1] *Mânava-Dharma-Shâstra* (Ley de Manú), 1º adhayâya, shloka 31; *Vishnu-Purâna* (I , 6).

el estudio de las instituciones sociales, que no constituye el objeto principal de la presente exposición.

CAPÍTULO VII

Shivaismo y Vishnuismo

El Principio supremo, total y universal, que las doctrinas religiosas de Occidente llaman «Dios». ¿Debe ser concebido como impersonal o como personal? Esta cuestión puede dar lugar a discusiones interminables, y por lo demás sin objeto, porque no procede más que de concepciones parciales e incompletas, que sería vano buscar conciliar sin elevarse por encima del dominio especial, teológico o filosófico, que es propiamente el suyo. Desde el punto de vista metafísico, es menester decir que este Principio es a la vez impersonal y personal, según el aspecto bajo el que se le considere: impersonal o, si se quiere, «suprapersonal» en sí mismo; personal en relación a la manifestación universal, pero, bien entendido, sin que esta «personalidad divina» presente el menor carácter antropomórfico, ya que es menester guardarse de confundir «personalidad» e «individualidad». La distinción fundamental que acabamos de formular, y por la que las contradicciones aparentes de los puntos de vista secundarios y múltiples se resuelven en la unidad de una síntesis superior, es expresada por la metafísica extremo oriental como la distinción del «No Ser» y del «Ser»; está distinción no es menos clara en la doctrina hindú, como lo quiere por lo demás la identidad esencial de la metafísica pura bajo la diversidad de las formas de las que puede estar revestida. El Principio impersonal, y por consiguiente absolutamente universal, es designado como *Brahma*; la «personalidad divina», que es una determinación o una especificación suya, puesto que implica un menor grado de universalidad, tiene por denominación más general la de *Ishwara*. *Brahma*, en su Infinitud, no puede ser caracterizado por ninguna atribución positiva, lo que se expresa diciendo que es *nirguna* o «más allá de toda cualificación», y también *nirvishêsha* o «más allá de toda distinción»; por el contrario, a *Ishwara* se le llama *saguna* o «cualificado», y *savishêsha* o «concebido distintamente» porque puede recibir tales atribuciones, como se obtienen por una transposición analógica, en lo universal, de las diversas cualidades o propiedades de los seres de los que él es el principio. Es evidente que se puede concebir así una indefinidad de «atributos divinos», y que, por lo demás, se podría transponer, considerándola en su principio, cualquier cualidad que tenga una existencia positiva; por lo demás, cada uno de estos atributos no debe de ser considerado en rea-

lidad más que como una base o un soporte para la meditación de un cierto aspecto del Ser universal. Lo que hemos dicho sobre el simbolismo permite darse cuenta de la manera en la que la incomprehensión que da nacimiento al antropomorfismo puede tener como resultado hacer de los «atributos divinos» otros tantos «dioses», es decir entidades concebidas basándose en el tipo de los seres individuales, y a las que se presta una existencia propia e independiente. Ese es uno de los casos más evidentes de la «idolatría», que toma el símbolo por lo que es simbolizado, y que reviste aquí la forma del «politeísmo»; pero es claro que ninguna doctrina ha sido nunca politeísta en sí misma y en su esencia, puesto que no podía devenir tal más que por el efecto de una deformación profunda, que no se generaliza, por lo demás, sino mucho más raramente de lo que se cree vulgarmente; a decir verdad, no conocemos siquiera más que un solo ejemplo cierto de la generalización de este error, a saber, el de la civilización grecorromana, y todavía hubo al menos algunas excepciones en su elite intelectual. En Oriente, donde la tendencia al antropomorfismo no existe, a excepción de aberraciones individuales siempre posibles, pero raras y anormales, nada semejante ha podido producirse jamás; eso sorprenderá sin duda a muchos de los occidentales, a quienes el conocimiento exclusivo de la antigüedad clásica lleva a querer descubrir por todas partes «mitos» y «paganismo», pero, sin embargo, es así. En la India, en particular, una imagen simbólica que representa uno u otro de los «atributos divinos», y que se llama *pratîka*, no es un «ídolo», ya que no ha sido tomada nunca por otra cosa que lo que es realmente, un soporte de meditación y un medio auxiliar de realización, pudiendo cada uno, por lo demás, vincularse preferentemente a los símbolos que están más en conformidad con sus disposiciones personales.

Ishwara es considerado bajo una triplicidad de aspectos principales, que constituyen la *Trimûrti* o «triple manifestación», y de los cuales derivan otros aspectos más particulares, secundarios en relación a esos. *Brahmâ* es *Ishwara* en tanto que principio productor de los seres manifestados; es llamado así porque se considera como el reflejo directo, en el orden de la manifestación, de *Brahma*, el Principio supremo. Es menester destacar, para evitar toda confusión, que la palabra *Brahma* es neutra, mientras que *Brahmâ* es masculino; el empleo, corriente en los orientalistas, de la forma *Brahman*, que es común a los dos géneros, tiene el grave inconveniente de disimular esta distinción esencial, que también se marca a veces por expresiones como *Para-Brahma* o el «supremo Brahma» y *Apara-Brahma* o el «no supremo Brahma». Los otros dos aspectos constitutivos de la *Trimûrti*, que son complementarios el uno del otro, son *Vishnu*, que es *Ishwara* en tanto que principio animador y conservador

de los seres, y *Shiva*, que es *Ishwara* en tanto que principio, no destructor como se dice comúnmente, sino más exactamente transformador; así pues, se trata de «funciones universales», y no de entidades separadas y más o menos individualizadas. Cada uno, para colocarse, como lo hemos indicado, en el punto de vista que se adapta mejor a sus propias posibilidades, podrá acordar naturalmente la preponderancia a una u otra de estas funciones, y sobre todo, en razón de la simetría al menos aparente, de las dos funciones complementarias de *Vishnu* y de *Shiva*: de ahí, la distinción del «vishnuismo» y del «shivaismo», que no son «sectas» como lo entienden los occidentales, sino sólo vías de realización diferentes, por lo demás igualmente legítimas y ortodoxas. No obstante, conviene agregar que el shivaismo, que está menos extendido que el vishnuismo y que da menos importancia a los ritos exteriores, es al mismo tiempo más elevado en un sentido y conduce más directamente a la realización metafísica pura: esto se comprende sin esfuerzo, por la naturaleza misma del principio al que da la preponderancia, ya que la «transformación», que aquí debe entenderse en el sentido rigurosamente etimológico, es el paso «más allá de la forma», que no aparece como una destrucción más que desde el punto de vista especial y contingente de la manifestación; es el paso de lo manifestado a lo no manifestado, por el que se opera el retorno a la inmutabilidad eterna del Principio supremo, fuera del cual, por lo demás, no podría existir nada más que en modo ilusorio.

Cada uno de los «aspectos divinos» se considera como dotado de un poder o energía propia, que se llama *shakti*, y que se representa simbólicamente bajo una forma femenina; la *shakti* de *Brahmâ* es *Saraswatî*, la de *Vishnu* es *Lakshmî* y la de *Shiva* es *Pârvati*. Ya sea entre los *shaivas*, o ya sea entre los *vaishanavas*, algunos se vinculan más particularmente a la consideración de las *shaktis*, y por esta razón son llamados *shâktas*. Además, cada uno de los principios de los que acabamos de hablar puede ser considerado aún bajo una pluralidad de aspectos más particularizados, y de cada uno de ellos derivan también otros aspectos secundarios, derivación que, muy frecuentemente, se describe como una filiación simbólica. Evidentemente, no podemos desarrollar aquí todas estas concepciones, tanto más cuanto que nuestro propósito no es precisamente exponer las doctrinas mismas, sino sólo indicar con qué espíritu deben estudiarse si se quiere llegar a comprenderlas.

Los *Shaivas* y los *Vaishnavas* tienen unos y otros, en el conjunto de los escritos tradicionales que se designa colectivamente bajo el nombre de *smriti*, sus libros propios, *Purânas* y *Tantras*, que corresponden más particularmente a sus tendencias respectivas. Esas tendencias se afirman concretamente en la interpretación de la doctri-

na de los *Avatâras* o «manifestaciones divinas»; esta doctrina, que se relaciona estrechamente con la concepción de los ciclos cósmicos, merecería todo un estudio especial, que no podemos pensar en abordar al presente. Agregaremos simplemente, para concluir sobre la cuestión del shivaismo y del vishnuismo, que, cualquiera que sea la vía que cada uno escoja como la más conforme a su propia naturaleza, la meta final a la que tiende, con tal que sea estrictamente ortodoxa, es siempre la misma: es una realización efectiva de orden metafísico, que únicamente podrá ser más o menos inmediata, y también más o menos completa, según las condiciones particulares y la extensión de las posibilidades intelectuales de cada ser humano.

CAPÍTULO VIII

Los puntos de vista de la doctrina

Las indicaciones que preceden permiten comprender la coexistencia, en la unidad esencial de una misma doctrina tradicional, de una multiplicidad de puntos de vista que no afecta en nada a esta unidad. Por lo demás, en todas las cosas, cada uno aporta evidentemente, en su comprehensión, una suerte de perspectiva que le es propia, y, por consiguiente, se podría decir que hay tantas maneras de comprender más o menos diferentes como individuos hay; pero eso no es cierto más que en el punto de partida, ya que, desde que uno se eleva por encima del dominio individual, todas esas diferencias que no entrañan ninguna incompatibilidad, desaparecen necesariamente. Además de la diferencia que es así inherente a la naturaleza particular de los diversos seres humanos, cada uno puede colocarse también en varios puntos de vista para estudiar la doctrina bajo tal o cual aspecto más o menos claramente definido, y que podrá estarlo tanto más claramente cuanto más particularizado esté, es decir, más alejado, en el orden descendente de las aplicaciones, de la universalidad principial. La totalidad de los puntos de vista posibles y legítimos está siempre contenida, en principio y sintéticamente, en la doctrina misma, y lo que hemos dicho ya sobre la pluralidad de los sentidos que ofrece un texto tradicional basta para mostrar de qué manera puede encontrarse ahí; así pues, sólo habrá que desarrollar rigurosamente, según esos diversos puntos de vista, la interpretación de la doctrina fundamental.

Es eso, muy exactamente, lo que tiene lugar en la India, y es lo que expresa la palabra sánscrita *dharshana*, que no significa propiamente nada más que «vista» o «punto de vista», ya que la raíz verbal *drish*, de la que deriva, tiene como sentido principal el de «ver». Así pues , los *darshanas* son los puntos de vista de la doctrina, y no son, como se imaginan la mayoría de los orientalistas, «sistemas filosóficos» que se hacen la competencia y que se oponen los unos a los otros; en toda la medida en que estas «vistas» son estrictamente ortodoxas, no podrían entrar naturalmente en conflicto o en contradicción. Hemos mostrado que toda concepción sistemática, fruto del individualismo intelectual tan querido por los occidentales modernos, es la negación de la metafísica, que constituye la esencia misma de la doctrina; hemos dicho también cuál es la distinción profunda entre el pensamiento metafísico y el pensa-

miento filosófico, y que este último no es más que un modo especial, propio de Occidente, y que no podría aplicarse válidamente al conocimiento de una doctrina tradicional que se ha mantenido en su pureza y en su integralidad. Por consiguiente, no hay «filosofía hindú», como tampoco «filosofía china» por poco que se quiera guardar a esta palabra de «filosofía» una significación un poco clara, significación que se encuentra determinada por la línea de pensamiento que procede de los griegos; y por lo demás, considerando sobre todo lo que ha devenido la filosofía en los tiempos modernos, es menester confesar que la ausencia de este modo de pensamiento en una civilización no tiene nada de particularmente lamentable. Pero los orientalistas no quieren ver en los *darshanas* más que filosofía y sistemas, a los que, por lo demás, pretenden imponer las etiquetas occidentales: todo eso se debe a que son incapaces de salir de los cuadros «clásicos», y a que ignoran enteramente las diferencias más características de la mentalidad oriental y de la mentalidad occidental. Su actitud, bajo el aspecto de que se trata, es completamente comparable a la de un hombre que, no conociendo nada de la civilización europea actual, y habiendo caído por azar en sus manos los programas de enseñanza de una universidad, sacará de ello la singular conclusión de que los sabios de Europa están divididos en varias escuelas rivales, de las que cada una tiene su sistema filosófico particular, y de las que las principales son las de los matemáticos, los físicos, los químicos, los biólogos, los lógicos y los psicólogos; está equivocación sería ciertamente muy ridícula, pero, no obstante, apenas lo sería más que la concepción corriente de los orientalistas, y éstos no deberían tener siquiera la excusa de la ignorancia, o más bien es su ignorancia misma la que es inexcusable. Por inverosímil que eso pueda parecer, es muy cierto que las cuestiones de principio, que parecen soslayar adrede, no se han presentado nunca a su espíritu, demasiado estrechamente especializado como para poderlas comprender y apreciar su alcance; se trata de un caso extraño de «miopía intelectual» en su último grado, y se puede estar bien seguro de que, con semejantes disposiciones, no llegarán a penetrar nunca el sentido verdadero del menor fragmento de una cualquiera de estas doctrinas orientales que se han atribuido la misión de interpretar a su manera, en conformidad con sus puntos de vista completamente occidentales.

Para volver a la verdadera comprehensión de las cosas, los puntos de vista bajo los que puede considerarse la doctrina son evidentemente susceptibles de ser más o menos múltiples; pero, por otra parte, todos no son igualmente irreductibles, y los hay que son en cierto modo más fundamentales, a los que pueden subordinarse los otros. Así pues, siempre se podrán agrupar los puntos de vista secundarios alrededor

de los puntos de vista principales, y son entonces únicamente estos últimos los que uno se limitará a considerar separadamente, como otras tantas ramas del estudio de la doctrina, y los otros no darán lugar más que a simples subdivisiones suyas, que, por otra parte, no es necesario precisar siquiera en la mayor parte de los casos. Son las grandes divisiones, las ramas principales, las que son propiamente los *dharsanas*, en el sentido que esta palabra ha tomado habitualmente, y, según la clasificación que se admite generalmente en la India, se distinguen seis, que es menester tener cuidado de no confundir, porque su número es el mismo, con lo que se llama los seis *Vêdângas*.

La palabra *Vêdânga* significa literalmente «miembro del *Vêda*»; se aplica a algunas ciencias auxiliares del *Vêda*, porque se comparan a los miembros corporales por cuyo medio un ser actúa exteriormente; los tratados fundamentales que se refieren a estas ciencias, cuya enumeración vamos a dar, forman parte de la *smriti*, y, en razón de su relación directa con el *Vêda*, ocupan en ella incluso el primer lugar. La *Shiksâ* es la ciencia de la articulación correcta y de la pronunciación exacta, que implica, con las leyes de la eufonía que son más importantes y más desarrolladas en sánscrito que en ninguna otra lengua, el conocimiento del valor simbólico de las letras; en las lenguas tradicionales, en efecto, el uso de la escritura fonética no es en modo alguno exclusivo del mantenimiento de una significación ideográfica, de lo que el hebreo y el árabe ofrecen igualmente el ejemplo. El *chhandas* es la ciencia de la prosodia, que determina la aplicación de los diferentes metros en correspondencia con las modalidades vibratorias del orden cósmico que deben expresar, y que hace así de ellos algo completamente diferente de las formas «poéticas» en el sentido simplemente literario de esta palabra; por lo demás, el conocimiento profundo del ritmo y de sus relaciones cósmicas, de donde deriva su empleo para algunos modos preparatorios de la realización metafísica, es común a todas las civilizaciones orientales, pero, por el contrario, totalmente extraño a los occidentales. El *vyâkarana* es la gramática, pero que, en lugar de presentarse como un simple conjunto de reglas que parecen más o menos arbitrarias porque se ignoran sus razones, así como se produce de ordinario en las lenguas occidentales, se basa al contrario sobre concepciones y clasificaciones que están siempre en relación estrecha con la significación lógica del lenguaje. El *nirukta* es la explicación de los términos importantes o difíciles que se encuentran en los textos védicos; esta explicación no reposa solamente sobre la etimología, sino también, lo más frecuentemente, sobre el valor simbólico de las letras y de las sílabas que entran en la composición de las palabras; de ahí provienen innumerables errores por parte de los orientalistas, que no pueden comprender y ni siquiera concebir este último

modo de explicación, absolutamente propio de las lenguas tradicionales, y muy análogo al que se encuentra en la *Qabbalah* hebraica, y que, por consiguiente, no quieren y no pueden ver más que etimologías fantasiosas, o incluso vulgares «juegos de palabras», en lo que es naturalmente algo muy diferente en realidad. El *jvotisha* es la astronomía, o, más exactamente, es a la vez la astronomía y la astrología, que no se han separado nunca en la India, como tampoco estuvieron separadas en ningún pueblo antiguo, ni siquiera en los griegos, que se servían indiferentemente de estas dos palabras para designar una única y misma cosa; la distinción de la astronomía y la astrología es completamente moderna, y es menester agregar, por lo demás, que la verdadera astrología tradicional, tal como se ha conservado en Oriente, no tiene casi nada en común con las especulaciones «adivinatorias» que algunos buscan constituir con el mismo nombre en la Europa contemporánea. Finalmente, el *kalpa*, palabra que tiene, por otra parte, muchos otros sentidos, es aquí el conjunto de las prescripciones que se refieren al cumplimiento de los ritos, y cuyo conocimiento es indispensable para que éstos tengan su plena eficacia; en los *sûtras* que las expresan, estas prescripciones están condensadas en fórmulas de apariencia bastante semejante a la de fórmulas algebraicas, por medio de una notación simbólica particular.

Además de los *Vêdângas*, es menester mencionar también los *Upavêdas*, palabra que designa conocimientos de orden inferior, pero que reposan, no obstante, sobre una base estrictamente tradicional; el orden al que se refieren estos conocimientos es el de las aplicaciones prácticas. Hay cuatro *Upavêdas*, que están vinculados a los cuatro *Vêdas* como encontrando en ellos sus principios respectivos: *Ayur-Vêda* es la medicina, referida así al *Rig-Vêda*; *Dhanur-Vêda*, la ciencia militar remitida al *Yajur-Vêda*; *Gândharva-Vêda*, la música, referida al *Sâma-Vêda*; *Sthâpatya-Vêda*, la mecánica y la arquitectura, referidas al *Atharva-Vêda*. Éstos son, según las concepciones occidentales, artes más bien que ciencias propiamente dichas; pero el principio tradicional que se les da aquí les confiere un carácter un poco diferente. Bien entendido, estas enumeraciones de las *Vêdângas* y de los *Upavêdas* no excluyen en modo alguno las demás ciencias, que no están comprendidas en ellos, pero de las cuales algunas al menos fueron igualmente cultivadas en la India desde los tiempos antiguos; se sabe que las matemáticas concretamente, que comprendían, bajo el nombre general de «ganita», *pâtî-ganita* o *vyakta-ganita*, la aritmética, *bîja-ganita*, el álgebra y *rekhâ-ganita*, la geometría, recibieron allí, sobre todo en las dos primeras de estas tres ramas, un desarrollo destacable, del que Europa, por la intermediación de los árabes, debía beneficiarse más tarde.

Habiendo dado así una idea sucinta del conjunto de los conocimientos tradicionales de la India, que, por lo demás, constituyen todos como aspectos secundarios de la doctrina, volveremos ahora a los *darshanas*, que deben considerarse también como formando parte integrante de este mismo conjunto, a falta de lo cual no se comprenderá nunca nada. En efecto, es menester no olvidar que, en la India tanto como en China, una de las más graves injurias que se pueden hacer a un pensador sería alabar la novedad y la originalidad de sus concepciones, carácter que, en civilizaciones esencialmente tradicionales, bastaría para quitarle todo alcance efectivo. Sin duda, han podido formarse, entre aquellos que se han dedicado especialmente al estudio de uno u otro de los *darshanas*, escuelas que se distinguen entre sí por algunas interpretaciones particulares, pero esas divergencias no han podido llegar nunca muy lejos sin salirse de los límites de la ortodoxia; puesto que no recaen frecuentemente mas que sobre puntos secundarios, son más aparentes que reales en el fondo, y son más bien diferencias de expresión, por lo demás útiles para adaptarse a comprehensiones diversas. Además, es muy evidente que un «punto de vista» no ha sido nunca la propiedad exclusiva de una escuela cualquiera, aunque, si uno se contenta con considerarle superficialmente en lugar de buscar aprehender su esencia, pueda a veces parecer identificarse con la concepción de la escuela que le ha desarrollado principalmente; la confusión sobre este punto es también de aquellas que son naturales a los occidentales, habituados a referir a individualidades, como verdaderas «invenciones», todas las concepciones que les son familiares: ese es uno de los postulados al menos implícitos en su «método histórico», y, en nuestros días, el punto de vista religioso mismo no escapa a las consecuencias de ese modo de ver especial, que despliega a su respecto todos los recursos de esa exégesis antitradicional a la que ya hemos hecho alusión.

Los seis *darshanas* son el *Nyâya* y el *Vaishêshika*, el *Sânkya* y el *Yoga*, la *Mîmânsâ* y el *Vêdânta*; se enumeran habitualmente en este orden y por parejas, a fin de marcar sus afinidades; en cuanto a querer asignar un orden de sucesión cronológica a su desarrollo, esa es una cuestión vana y sin interés real, por las razones que ya hemos expuesto, desde que se trata de puntos de vista que, desde el origen, estaban implícitamente contenidos en perfecta simultaneidad en la doctrina primordial. Se puede decir, para caracterizarlos sumariamente, que los dos primeros de estos puntos de vista son analíticos, mientras que los otros cuatro son sintéticos; por otra parte, los dos últimos se distinguen de los otros en que son, de una manera directa e inmediata, interpretaciones del *Vêda* mismo, del que todo lo demás no ha derivado sino más le-

janamente; así, las opiniones heterodoxas, incluso parcialmente, no tienen ninguna presa aquí, mientras que han podido producirse algunas en las escuelas consagradas al estudio de los cuatro primeros *darshanas*. Como definiciones demasiado breves serían forzosamente incompletas, poco inteligibles, y por consiguiente poco útiles, hemos juzgado preferible reservar un capítulo particular a las indicaciones generales concernientes a cada *darshana*, tanto más cuanto que el tema es bastante importante, al respecto de la meta que nos proponemos aquí, para merecer ser tratado con alguna extensión.

CAPÍTULO IX

El Nyâya

El término *nyâya* tiene como sentido propio el de «lógica», e incluso el de «método»; decir, como lo hacen algunos, que ha comenzado por designar una escuela, y que después ha devenido sinónimo de lógica, es invertir todo orden natural, ya que, por poco que se admita que una escuela debe caracterizarse por un nombre que tenga una significación previa, es exactamente lo contrario lo que habría podido producirse, si, no obstante, un *darshana* pudiera ser monopolizado por una escuela cualquiera. De hecho, es en efecto de lógica de lo que se trata y se ha tratado siempre en lo que concierne al *darshana* en cuestión, cuyo desarrollo se atribuye a Gautama, pero sin que este nombre, que fue común a numerosos personajes e incluso a familias de la India antigua, y que, por lo demás, no está acompañado aquí de ninguna indicación biográfica, por vaga que sea, pueda ser referido a una individualidad precisa. En eso se ha producido lo que, en Oriente, se produce siempre en parecido caso: las individualidades no cuentan al respecto de la doctrina; es perfectamente posible que haya habido, en una época lejana e indeterminada, un hombre llamado Gautama, que se haya consagrado al estudio y a la enseñanza de esta rama de conocimiento que constituye la lógica; pero este hecho muy verosímil carece de interés en sí mismo, y el nombre de este hombre no se ha conservado más que con un valor completamente simbólico, para designar en cierto modo el «agregado intelectual» formado por todos aquellos que, durante un período cuya duración no es menos indeterminada que el origen, se libraron al mismo estudio. Este género de «entidad colectiva», de la que ya hemos tenido un ejemplo en *Vyâsa*, no es, por lo demás, una escuela, al menos en el sentido ordinario de esta palabra, sino más bien una verdadera función intelectual; y se podría decir otro tanto a propósito de los nombres propios que se presentan como ligados de la misma manera a cada uno de los otros *darshanas*; hechas estas precisiones de una vez por todas, nos dispensarán de volver de nuevo a ellas después.

Hemos dicho que el *Nyâya* es esencialmente la lógica; pero debemos agregar que este término tiene aquí un acepción menos restringida que en los occidentales, y eso porque lo que designa, en lugar de ser concebido como una parte de la filosofía, lo es como un punto de vista de la doctrina total. Al escapar a la estrecha especialización

que es inevitable para la lógica considerada en modo filosófico, y al no tener, por lo demás, que integrarse en ningún sistema, la lógica hindú tiene por eso mismo un alcance mucho más grande; y, para comprenderlo, recuérdese aquí lo que decíamos a propósito de los caracteres de la metafísica: lo que constituye el objeto propio de una especulación, no son precisamente las cosas mismas que estudia, sino el punto de vista bajo el cual las estudia. La lógica, hemos dicho también precedentemente, concierne a las condiciones del entendimiento humano; así pues, lo que puede ser considerado lógicamente, es todo lo que es objeto del entendimiento humano, en tanto que se considere efectivamente bajo este aspecto. Por consecuencia, la lógica comprende en su punto de vista las cosas consideradas como «objetos de prueba», es decir, de conocimiento razonado o discursivo: ese es, en el *Nyâya* el sentido del término *padârtha*, y, a pesar de algunas diferencias, es también, en la antigua lógica occidental, la verdadera significación de las «categorías» o «predicamentos». Si las divisiones y clasificaciones establecidas por la lógica tienen al mismo tiempo un valor ontológico real, es porque hay necesariamente correspondencia entre los dos puntos de vista, desde que no se establece, como lo hace la filosofía moderna, una oposición radical y artificial entre el sujeto y el objeto. Por lo demás, el punto de vista lógico es analítico, porque es individual y racional; no es sino a título de simple aplicación al orden individual como los principios lógicos, incluso los más generales, se derivan de los principios metafísicos o universales.

El *Nyâya* distingue dieciséis *padârthas*, de los que el primero se llama *pranâma*, palabra que tiene el sentido habitual de «prueba», y que se traduce incluso frecuentemente por «evidencia»; pero esta última traducción es impropia en muchos de los casos, y tiene, además, el inconveniente de hacer pensar en la concepción de la evidencia cartesiana, que no es realmente válida más que en el dominio matemático. Para fijar la verdadera significación del término *pramâna*, es menester destacar que su primer sentido es el de «medida»; lo que designa aquí, son los medios legítimos de conocimiento en el orden racional, medios de los que cada uno no es en efecto aplicable más que en una cierta medida y bajo algunas condiciones, o, en otros términos, en el interior de un cierto dominio particular cuya extensión define su alcance propio; y la enumeración de estos medios de conocimiento o de prueba proporcionan las subdivisiones del primer *padârtha*. El segundo es *pramêya* o «lo que hay que probar», es decir, lo que es susceptible de ser conocido por uno u otro de los medios de los que acabamos de hablar; comprende, como subdivisiones, una clasificación de todas las cosas que puede alcanzar el entendimiento humano en su condición individual. Los

otros *padârthas* son menos importantes, y se refieren sobre todo a las diversas modalidades del razonamiento o de la demostración; no emprenderemos aquí dar su enumeración completa, sino que nos contentaremos con señalar especialmente el que está constituido por los miembros de un argumento regular.

El argumento de que se trata, que se llama *nyâya* en una acepción secundaria y restringida de este término, y que es en suma el tipo de la demostración metódica, implica, bajo su forma enteramente desarrollada, cinco *avayavas*, miembros o partes constitutivas: *pratijnâ*, la proposición o aserción que se trata de probar; *hêtu*, la razón justificativa de esta aserción; *udâharana*, el ejemplo que viene en apoyo de esa razón, y que le sirve de ilustración en cierto modo, al recordar un caso ordinariamente conocido; *upanaya*, la aplicación al caso especial que está en cuestión, el de la proposición enunciada primeramente; y finalmente, *nigamana*, el resultado o la conclusión, que es la afirmación definitiva de esta misma proposición como demostrada. Tal es la forma completa del argumento demostrativo, pero se le dan también a veces formas simplificadas y abreviadas, que conllevan únicamente, ya sea los tres primeros miembros, o ya sea los tres últimos; bajo esta última forma en particular, presenta una semejanza muy clara con el silogismo tal como Aristóteles estableció su teoría. Por lo demás, se encuentra aquí el equivalente del término mayor y del término menor, designados respectivamente por los nombres de *vyâpaka* o continente y *vyâpya* o contenido, que se refieren al mismo punto de vista de la extensión lógica; en cuanto al término medio, su papel lo desempeña la razón, *hêtu*, que se llama también *linga* o signo que permite reconocer la *vyâpti*, es decir, el lazo invariable que existe entre el continente y el contenido. No obstante, estas analogías incontestables que hacen pensar, como una hipótesis al menos verosímil, que Aristóteles pudo tener algún conocimiento del *Nyâya*, no deben hacer olvidar que, como ya lo hemos indicado, subsisten diferencias esenciales entre los dos puntos de vista: mientras que el silogismo griego no recae en suma sino sobre los conceptos o sobre las nociones de las cosas, el argumento hindú recae más directamente sobre las cosas mismas.

Esta última observación requiere algunas explicaciones; y, primeramente, es evidente que concierne, no a la forma exterior del razonamiento, que puede ser casi idéntica en los dos casos, sino al fondo mismo de lo que está implicado en él. Hemos dicho que la separación y la oposición del sujeto y del objeto son siempre especiales de la filosofía moderna; pero, en los griegos, la distinción entre la cosa y su noción iba ya demasiado lejos, en el sentido de que la lógica consideraba exclusivamente las relaciones entre las nociones, como si las cosas no nos fueran conocidas más que a

través de éstas. Sin duda, el conocimiento racional es efectivamente un conocimiento indirecto, y es por eso por lo que es susceptible de error; pero, no obstante, si no llegara a las cosas mismas en una cierta medida, sería enteramente ilusorio y no sería verdaderamente un conocimiento a ningún grado; así pues, si, bajo el modo racional, se puede decir que conocemos un objeto por la intermediación de su noción, es porque esa noción es también algo del objeto, porque participa de su naturaleza al expresarla en relación a nosotros. Es por eso por lo que la lógica hindú considera, no sólo la manera en que concebimos las cosas, sino también las cosas en tanto que son concebidas por nosotros, puesto que nuestra concepción es verdaderamente inseparable de su objeto, sin lo cual no sería nada real; y, a este respecto, la definición escolástica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, en todos los grados del conocimiento, es, en Occidente lo que se aproxima más a la posición de las doctrinas tradicionales de Oriente, porque es lo más conforme que hay con los datos de la metafísica pura. Por lo demás, la doctrina escolástica, aunque continúa la de Aristóteles en sus grandes líneas, la ha corregido y completado en muchos puntos; es lamentable que no haya llegado a liberarse enteramente de las limitaciones que eran la herencia de la mentalidad helénica, y también que no parece haber penetrado las consecuencias profundas del principio, ya establecido por Aristóteles, de la identificación por el conocimiento. Es precisamente en virtud de este principio que, desde que el sujeto conoce un objeto, por parcial y por superficial incluso que sea este conocimiento, algo del objeto está en el sujeto y ha devenido parte de su ser; cualquiera que sea el aspecto bajo el que consideremos las cosas, son siempre las cosas mismas lo que alcanzamos, al menos bajo un cierto aspecto, que forma en todo caso uno de sus atributos, es decir, uno de los elementos constitutivos de su esencia. Admitimos, si se quiere, que esto sea «realismo»; la verdad es que las cosas son así, y la palabra no importa mucho; pero, en todo rigor, los puntos de vista especiales del «realismo» y del «idealismo», con la oposición sistemática que denota su correlación, no se aplican aquí, donde estamos mucho más allá del dominio limitado del pensamiento filosófico. Por lo demás, es menester no perder de vista que el acto del conocimiento presenta dos caras inseparables: si es identificación del sujeto al objeto, es también, y por eso mismo, asimilación del objeto por el sujeto: al alcanzar las cosas en su esencia, las «realizamos», en toda la fuerza de esta palabra, como estados o modalidades de nuestro ser propio; y, si la idea, según la medida en la que es verdadera y adecuada, participa de la naturaleza de la cosa, es porque, inversamente, la cosa misma participa también de la naturaleza de la idea. En el fondo, no hay dos mundos separados y radicalmente

heterogéneos, tales como los supone la filosofía moderna al calificarlos de «subjetivo» y de «objetivo», ni tampoco superpuestos a la manera del «mundo inteligible» y del «mundo sensible» de Platón; sino que, como lo dicen los árabes, «la existencia es única», y todo lo que contiene no es más que la manifestación, bajo modos múltiples, de un único y mismo principio, que es el Ser universal.

CAPÍTULO X

El Vaishêshika

El nombre del *Vaishêshika* se deriva de la palabra *vishêsa*, que significa «carácter distintivo» y, por consecuencia, «cosa individual»; así pues, este *darshana* está constituido por el conocimiento de las cosas individuales como tales, consideradas en modo distintivo, en su existencia contingente. Mientras que el *Nyâya* considera esas cosas en su relación con el entendimiento humano, el *Vaishêshika* las considera más directamente en lo que son en sí mismas; se ve inmediatamente la diferencia de estos dos puntos de vista, pero también su relación, puesto que lo que las cosas son en el conocimiento es, en el fondo, idéntico a lo que son en sí mismas; pero, por otra parte, la diferencia de los dos puntos de vista no desaparece más que cuando se rebasan uno y otro, de suerte que su distinción ha de mantenerse siempre en los límites del dominio al que se aplican propiamente. Este dominio es evidentemente el de la naturaleza manifestada, fuera del cual el punto de vista individual mismo, del que estos dos *darshanas* representan modalidades, ya no tiene ningún sentido posible; pero la manifestación universal puede ser considerada de dos maneras diferentes: ya sea sintéticamente, a partir de los principios de los que procede y que la determinan en todos sus modos, y es lo que hace el *Sânkhya*, tal como lo veremos más adelante; o ya sea analíticamente, en la distinción de sus elementos constitutivos múltiples, y es lo que hace el *Vaishêshika*. Este último punto de vista puede limitarse incluso a la consideración especial de uno de los modos de la manifestación universal, tal como el que constituye el conjunto del mundo sensible; y, de hecho, está obligado a limitarse a él casi exclusivamente, ya que las condiciones de los demás modos escapan necesariamente a las facultades individuales de ser humano: no se puede llegar a ellos más que por arriba, en cierto modo, es decir, por lo que, en el hombre, rebasa las limitaciones y las relaciones inherentes al individuo. Esto sale manifiestamente del punto de vista distintivo y analítico que vamos a caracterizar al presente; pero no se puede comprender completamente un punto de vista especial más que a condición de rebasarle, desde que ese punto de vista se presenta, no como independiente y teniendo toda su razón de ser en sí mismo, sino como vinculado a algunos principios de los que deriva, como una aplicación a un orden contingente, de algo que es de un orden diferente y superior.

Hemos visto que ese vinculamiento a los principios, que asegura la unidad esencial de la doctrina en todas sus ramas, es un carácter común a todo el conjunto de los conocimientos tradicionales de la India; marca la diferencia profunda que existe entre el *Vaishêshika* y el punto de vista científico tal como le entienden los occidentales, punto de vista del que el *Vaishêshika* es, sin embargo, en ese conjunto, lo que hay menos alejado. En realidad, el *Vaishêshika* está notablemente más cerca del punto de vista que constituía, en los griegos, la «filosofía física»; aunque es analítico, lo es menos que la ciencia moderna, y, por eso mismo, no está sometido a la estrecha especialización que lleva a ésta última a perderse en el detalle indefinido de los hechos experimentales. Se trata aquí de algo que es, en el fondo, más racional, e incluso, en una cierta medida, más intelectual en el sentido estricto de la palabra: más racional, porque, aunque se queda en el dominio individual, está despojado de todo empirismo; más intelectual, porque no pierde nunca de vista que el orden individual todo entero está vinculado a los principios universales, de los que saca toda la realidad de la que es susceptible. Hemos dicho que, por «física», los antiguos entendían la ciencia de la naturaleza en toda su generalidad; así pues, esta palabra convendría bien aquí, pero es menester tener en cuenta, por otra parte, la restricción que su acepción ha sufrido en los modernos, y que es muy característica del cambio del punto de vista al que corresponde. Es por eso por lo que, si es menester aplicar una designación occidental a un punto de vista hindú, preferimos para el *Vaishêshika* la de «cosmología»; y por lo demás, la «cosmología» de la edad media, al presentarse claramente como una aplicación de la metafísica a las contingencias del orden sensible, está más cerca de ella que la «filosofía física» de los griegos, que, casi siempre, no toma sus principios más que en el orden contingente, y todo lo más en el interior de los límites del punto de vista inmediatamente superior, y todavía particular, al que se refiere el *Sânkhya*.

A pesar de eso, el objeto mismo del *Vaishêshika* ha podido determinar, en una parte de quienes se han consagrado especialmente a su estudio, una cierta tendencia más bien «naturalista», pero que, al ser generalmente extraña el espíritu oriental, no ha podido tomar nunca en la India el desarrollo que ha tenido en Grecia entre los «filósofos físicos»; al menos, algunas escuelas pertenecientes a las formas más degeneradas del budismo debían ser las únicas que debían llevarla hasta las consecuencias en las que desembocaba lógicamente, y eso no les fue posible sino porque estaban abiertamente fuera de la unidad tradicional hindú. Por eso no es menos cierto que esta tendencia, que se afirma en la concepción atomista, existía ya en la exposición

habitual del *Vaishêshika*, puesto que el origen del atomismo, a pesar de lo que tiene de heterodoxo, se atribuye a Kanâda, simultáneamente con el desarrollo mismo del *Vaishêshika* que, sin embargo, no es necesariamente solidario suyo. Por lo demás, el nombre de Kanâda parece contener una alusión a esta concepción, y, si ha sido aplicado primitivamente a un individuo, no ha podido ser más que un simple sobrenombre; el hecho de que sea el único que se conserva muestra también la poca importancia que los hindúes acuerdan a las individualidades. En todo caso, en lo que designa actualmente este nombre, se puede ver algo que, en razón de la desviación que se expresa en ello, recuerda más a las «escuelas» de la antigüedad occidental que a lo que encontramos de análogo al respecto en los otros *darshanas*.

Como el *Nyâya*, el *Vaishêshika* distingue un cierto número de *padârthas*, pero, bien entendido, determinándolos desde un punto de vista diferente; así pues, estos *padârthas* no coinciden con los del *Nyâya*, e incluso pueden entrar todos en las subdivisiones del segundo de éstos, *pramêya* o «lo que es objeto de prueba». El *Vaishêshika* considera seis *padârthas*, de los que el primero se llama *dravya*; esta palabra se traduce ordinariamente por «substancia», y se puede hacer en efecto, a condición de entenderla, no en el sentido metafísico o universal, sino exclusivamente en el sentido relativo donde designa la función del sujeto lógico, y que es el que tiene igualmente en la concepción de las categorías de Aristóteles. El segundo *padârtha* es la cualidad, que es llamada *guna*, término que encontraremos de nuevo a propósito del *Sânkhya*, pero aplicado diferentemente; aquí, las cualidades de que se trata son los atributos de los seres manifestados, lo que la escolástica llama «accidentes» considerándolos en relación a la substancia o al sujeto que es su soporte, en el orden de la manifestación en modo individual. Si se transpusieran estas mismas cualidades más allá de este modo especial para considerarlas en el principio mismo de su manifestación, deberían considerarse como constitutivas de la esencia, en el sentido en el que este término designa un principio correlativo y complementario de la substancia, ya sea en el orden universal, o ya sea incluso, relativamente y por correspondencia analógica, en el orden individual; pero la esencia, incluso individual, donde los atributos residen «eminentemente» y no «formalmente», escapa al punto de vista del *Vaishêshika*, que está del lado de la existencia entendida en su sentido más estricto, y es por eso por lo que los atributos no son verdaderamente para él más que «accidentes». Hemos expuesto voluntariamente estas últimas concepciones en un lenguaje que debe hacerlas más particularmente comprehensibles a aquellos que están habituados a la doctrina aristotélica y escolástica; este lenguaje es, por lo demás, dado el caso, el menos ina-

decuado de aquellos que el Occidente pone a nuestra disposición. La substancia, en los dos sentidos de los que es susceptible esta palabra, es la raíz de la manifestación, pero en sí misma no es manifestada, y sólo se manifiesta en y por sus atributos, que son sus modalidades, y que, inversamente, no tienen existencia real, según este orden contingente de la manifestación, más que en y por la substancia; es en ésta donde subsisten las cualidades, y es por ella por lo que se produce la acción. El tercer *padârtha* es, en efecto, *karma* o la acción; y la acción, cualquiera que sea su diferencia en relación a la cualidad, entra con ésta en la noción general de los atributos, ya que no es nada más que una «manera de ser» de la substancia; es lo que indica, en la constitución del lenguaje, la expresión de la cualidad y de la acción bajo la forma común de los verbos atributivos. La acción se considera como consistiendo esencialmente en el movimiento, o más bien en el cambio, ya que esta noción, mucho más extensa, en la que el movimiento no constituye más que una especie, es la que se aplica más exactamente aquí, e incluso a lo que presenta de análogo la física griega. Se podría decir, por consiguiente, que la acción es para el ser un modo transitorio y momentáneo, mientras que la cualidad es un modo relativamente permanente y estable a algún grado; pero, si se considera la acción en la integralidad de sus consecuencias temporales e incluso intemporales, esta distinción misma se desvanecería, como, por lo demás, se podría prever destacando que todos los atributos, cualesquiera sean, proceden igualmente de un mismo principio, y eso tanto bajo el aspecto de la substancia como bajo el de la esencia. Podremos ser más breve sobre los tres *padârthas* que vienen después, y que representan en suma categorías de relaciones, es decir, también algunos atributos de las substancias individuales y de los principios relativos que son las condiciones determinantes inmediatas de su manifestación. El cuarto *padârtha* es *sâmânya*, es decir, la comunidad de cualidad, que, en los grados diversos de los cuales es susceptible, constituye la superposición de los géneros; el quinto es la particularidad o la diferencia, llamado más especialmente *vishêsha*, y que es lo que pertenece en propiedad a una substancia determinada, aquello por lo que se diferencia de todas las otras; finalmente, el sexto es *samavâya*, la agregación, es decir, la relación íntima de inherencia que une la substancia y sus atributos, y que, por lo demás, es ella misma un atributo de esa substancia. El conjunto de estos seis *padârthas*, que comprenden así las substancias y todos sus atributos, constituye *bhâva* o la existencia; en oposición correlativa está *abhâva* o la no existencia, de la que a veces se hace un séptimo *padârtha*, pero cuya concepción es puramente negativa: es propiamente la «privación» entendida en el sentido aristotélico.

En lo que concierne a las subdivisiones de estas categorías, no insistiremos más que sobre las de la primera: son las modalidades y las condiciones generales de las substancias individuales. Se encuentran aquí, en primer lugar, los cinco *bhûtas* o elementos constitutivos de las cosas corporales, enumerados a partir del que corresponde al último grado de este modo de manifestación, es decir, según el sentido que corresponde propiamente al punto de vista analítico del *Vaishêshika*: *prithwi* o la tierra, *ap* o el agua, *têjas* o el fuego, *vâyu* o el aire, *âkâsha* o el éter; el *Sânkhya*, al contrario, considera estos elementos en el orden inverso, que es el de su producción o su derivación. Los cinco elementos se manifiestan respectivamente por las cinco cualidades sensibles que se les corresponden y les son inherentes, y que pertenecen a las subdivisiones de la segunda categoría; son determinaciones substanciales, constitutivas de todo lo que pertenece al mundo sensible; así pues, uno se equivocaría mucho si los considerara como más o menos análogos a los «cuerpos simples», por lo demás hipotéticos, de la química moderna, e incluso si los asimilara a «estados físicos», según una interpretación bastante común, pero insuficiente, de las concepciones cosmológicas de los griegos. Después de los elementos, la categoría de *dravya* comprende *kâla*, el tiempo, y *dish*, el espacio; son condiciones fundamentales de la existencia corporal, y agregaremos, sin poder detenernos en ello, que representan respectivamente, en este modo especial que constituye el mundo sensible, la actividad de los dos principios que, en el orden de la manifestación universal, son designados como *Shiva* y *Vishnu*. Estas siete subdivisiones se refieren exclusivamente a la existencia corporal; pero, si se considera integralmente un ser individual tal como el ser humano, comprende, además de su modalidad corporal, elementos constitutivos de otro orden, y estos elementos son representados aquí por las dos últimas subdivisiones de la misma categoría, *âtmâ* y *manas*. El *manas* o, para traducir esta palabra por una palabra de raíz idéntica, la «mente», es el conjunto de las facultades psíquicas de orden individual, es decir, de las que pertenecen al individuo como tal, y entre las cuales, en el hombre, la razón es el elemento característico; en cuanto a *âtmâ*, que se traduciría muy mal por «alma», es propiamente el principio trascendente al que se vincula la individualidad y que le es superior, principio al que debe ser referido aquí el intelecto puro, y que se distingue del *manas*, o más bien del conjunto compuesto del *manas* y del organismo corporal, como la personalidad, en el sentido metafísico, se distingue de la individualidad.

Es en la teoría de los elementos corporales donde aparece más especialmente la concepción atomista: un átomo o un *anu* es, potencialmente al menos, de la naturale-

za de uno u otro de los elementos, y es por la reunión de átomos de estos diferentes tipos, bajo la acción de una fuerza «no perceptible» o *adrishta*, como se forman todos los cuerpos. Ya hemos dicho que esta concepción es expresamente contraría al *Vêda*, que afirma, por el contrario, la existencia de los cinco elementos; así pues, no hay ninguna solidaridad real entre ésta y aquélla. Por lo demás, es muy fácil hacer aparecer las contradicciones que son inherentes al atomismo, cuyo error fundamental consiste en suponer elementos simples en el orden corporal, mientras que todo lo que es cuerpo está necesariamente compuesto, y es siempre divisible por eso mismo de que es extenso, es decir, de que está sometido a la condición espacial; no se puede encontrar algo que sea simple o indivisible más que saliendo de la extensión, y, por lo tanto, de esta modalidad especial de manifestación que es la existencia corporal. Si se toma la palabra «átomo» en su sentido propio, el de «indivisible», lo que ya no hacen los físicos modernos, pero lo que es menester hacer aquí, se puede decir que, puesto que un átomo debe ser sin partes, debe ser también sin extensión; ahora bien, una suma de elementos sin extensión no formará nunca una extensión; así pues, si los átomos son lo que deben ser por definición, es imposible que lleguen a formar los cuerpos. A este razonamiento bien conocido, y por lo demás decisivo, agregaremos también éste, que Shankarâchârya emplea para refutar el atomismo[1]: dos cosas pueden entrar en contacto por una parte de sí mismas o por su totalidad; para los átomos, que no tienen partes, la primera hipótesis es imposible; así pues, no queda más que la segunda, lo que equivale a decir que el contacto o la agregación de dos átomos no puede realizarse más que por su coincidencia pura y simple, de donde resulta manifiestamente que dos átomos reunidos no son más, en cuanto a la extensión, que un solo átomo, y así sucesiva e indefinidamente; por consiguiente, como precedentemente, unos átomos en un número cualquiera no formarán nunca un cuerpo. Así, el atomismo no representa más que una imposibilidad, como lo habíamos indicado al precisar el sentido en que debe entenderse la heterodoxia; pero, puesto aparte el atomismo, el punto de vista del *Vaishêshika*, reducido entonces a lo que tiene de esencial, es perfectamente legítimo, y la exposición que precede determina suficientemente su alcance y su significación.

[1] Comentario sobre los *Brahma-sûtras*, 2º Adhyâya, 1 Pâda, sûtra 29.

CAPÍTULO XI

El Sânkhya

El *Sânkhya* se refiere también al dominio de la naturaleza, es decir, de la manifestación universal, pero, como ya lo hemos indicado, considerada esta vez sintéticamente, a partir de los principios que determinan su producción y de los que saca toda su realidad. El desarrollo de este punto de vista, intermediario en cierto modo entre la cosmología del *Vaishêshika* y la metafísica, se atribuye al antiguo sabio Kapila; pero, a decir verdad, este nombre no designa a un personaje, y todo lo que se dice de él presenta un carácter puramente simbólico. En cuanto a la denominación del *Sânkhya*, ha sido interpretada diversamente; deriva de *sankhyâ*, que significa «enumeración» o «cálculo», y también a veces «razonamiento»; designa propiamente una doctrina que procede por la enumeración regular de los diferentes grados del ser manifestado, y eso es, en efecto, lo que caracteriza al *Sânkhya*, que puede resumirse todo entero en la distinción y consideración de veinticinco *tattwas* o principios y elementos verdaderos, que corresponden a esos grados jerarquizados.

Al colocarse en el punto de vista de la manifestación, el *Sânkhya* toma como punto de partida a *Prakriti* o *Pradhâna*, que es la substancia universal, indiferenciada y no manifestada en sí misma, pero de quien proceden todas las cosas por modificación; este primer *tattwa* es la raíz o *mûla* de la manifestación, y los *tattwas* siguientes representan sus modificaciones a diversos grados. En el grado primero está *Buddhi*, a quien también se llama *Mahat* o el «gran principio», y que es el intelecto puro, trascendente en relación a los individuos; aquí, estamos ya en la manifestación, pero estamos todavía en el orden universal. En el grado siguiente, al contrario, encontramos la consciencia individual, *ahamkara*, que procede del principio intelectual por una determinación «particularista», si se puede expresar así, y que produce a su vez los elementos siguientes. Éstos son en primer lugar los cinco *tanmâtras*, determinaciones elementarias incorporales y no perceptibles, que serán los principios respectivos de los cinco *bhûtas* o elementos corporales; el *Vaishêshika* no tenía que considerar más que estos últimos, y no los *tanmâtras*, cuya concepción no es necesaria más que cuando se quiere referir la noción de los elementos o de las condiciones de la modalidad corporal a los principios de la existencia universal. Después vienen las facultades

individuales, producidas por diferenciación de la consciencia de la que son como otras tantas funciones, y a las que se considera como siendo en número de once, diez externas y una interna: las diez facultades externas comprenden cinco facultades de conocimiento, que, en el dominio corporal, son facultades de sensación, y cinco facultades de acción; la facultad interna es el *manas*, a la vez facultad de conocimiento y facultad de acción, que está unido directamente a la consciencia individual. Finalmente, encontramos de nuevo los cinco elementos corporales enumerados esta vez en el orden de su producción o de su manifestación: el éter, el aire, el fuego, el agua y la tierra; y se tienen así veinticuatro *tattwas* que comprenden a *Prakriti* y a todas sus modificaciones.

Hasta aquí, el *Sânkhya* no considera las cosas más que bajo la relación de la substancia, entendida en el sentido universal; pero así como lo indicábamos precedentemente, hay lugar a considerar correlativamente, como el otro polo de la manifestación, un principio complementario de ese, y que se puede llamar la esencia. Es el principio al que el *Sânkhya* da el nombre de *Purusha* o de *Pumas*, y al que considera como un vigesimoquinto *tattwa*, enteramente independiente de los precedentes; todas las cosas manifestadas son producidas por *Prakriti*, pero, sin la presencia de *Purusha*, esas producciones no tendrían más que una existencia puramente ilusoria. Contrariamente a lo que piensan algunos, la consideración de estos dos principios no presenta el menor carácter dualista: no derivan uno del otro y no son reducibles uno al otro, sino que los dos proceden del Ser universal, en el que constituyen la primera de todas las distinciones. Por lo demás, el *Sânkhya* no tiene que ir más allá de esta distinción misma, y la consideración del Ser puro no entra en su punto de vista; pero, puesto que no es sistemático, deja como posible todo lo que le rebasa, y es por eso por lo que no es en modo alguno dualista. Para vincular esto a lo que hemos dicho sobre el dualismo, agregaremos que la concepción occidental del espíritu y la materia no corresponde a la distinción de la esencia y de la substancia más que en un dominio muy especial y a título de simple aplicación particular entre una indefinidad de otras análogas e igualmente posibles; con esto se ve cuan lejos estamos ya, sin estar todavía sobre el terreno de la metafísica pura, de las limitaciones del pensamiento filosófico.

Nos es menester volver aún un poco sobre la concepción de *Prakriti*: posee tres *gunas* o cualidades constitutivas, que están en perfecto equilibrio en su indiferenciación primordial; toda manifestación o modificación de la substancia representa una ruptura de este equilibrio, y los seres, en sus diferentes estados de manifestación, par-

ticipan de los tres *gunas* en grados diversos y, por así decir, según proporciones indefinidamente variadas. Así pues, estos *gunas* no son estados, sino condiciones de la existencia universal, a los que están sometidos todos los seres manifestados, y que es menester tener cuidado de distinguir de las condiciones especiales que determinan tal o cual estado o modo de manifestación, como el espacio y el tiempo, que condicionan el estado corporal a exclusión de los otros. Los tres *gunas* son: *sattwa*, la conformidad a la esencia pura del Ser o *Sat*, que se identifica a la luz intangible o al conocimiento, y que se representa como una tendencia ascendente; *rajas*, la impulsión expansiva, según la cual el Ser se desarrolla en un cierto estado y, en cierto modo, a un nivel determinado de la existencia; finalmente, *tamas*, la obscuridad, asimilado a la ignorancia, y representado como una tendencia descendente. Se puede constatar cuan insuficientes e incluso cuan falsas son las interpretaciones corrientes de los orientalistas, sobre todo para los dos primeros *gunas*, cuyas designaciones respectivas pretenden traducirlas por «bondad» y «pasión», mientras que, evidentemente, aquí no se trata de nada moral ni psicológico. Aquí no podemos exponer más completamente esta concepción importantísima, ni hablar de las aplicaciones diversas a las que da lugar, concretamente en lo que concierne a la teoría de los elementos; nos contentaremos con señalar su existencia.

Por otra parte, sobre el *Sânkhya* en general, no tenemos necesidad de insistir tanto como sería menester hacerlo si no hubiéramos marcado ya, en una buena parte, los caracteres esenciales de este punto de vista al mismo tiempo que los del *Vaishêshika* y por comparación con éste; pero nos queda que disipar todavía algunos equívocos. Los orientalistas que toman el *Sânkhya* por un sistema filosófico, le califican gustosamente de doctrina «materialista» y «atea»; no hay que decir que es la concepción de *Prakriti* la que identifican con la noción de materia, lo que es completamente falso, y que, por lo demás, no tienen en cuenta a *Purusha* en su interpretación deformada. La substancia universal es algo completamente diferente de la materia, que no es, todo lo más, más que una determinación suya restrictiva y especializada; y ya hemos tenido la ocasión de decir que la noción misma de materia, tal y como se ha constituido en los occidentales modernos, no existe en los hindúes, como tampoco existía en los griegos mismos. No se ve bien lo que podría ser un «materialismo» sin la materia; el atomismo de los antiguos, incluso en Occidente, si fue «mecanicista», no por eso fue «materialista», y conviene dejar a la filosofía moderna etiquetas que, al no haberse inventado más que para ella, no podrían aplicarse verdaderamente en otra parte. Por lo demás, aunque se refiere a la naturaleza, el *Sânkhya*, por la manera en

que la considera, ni siquiera corre el riesgo de producir una tendencia al «naturalismo» como la que hemos constatado a propósito de la forma atomista del *Vaishêshika*; con mayor razón no puede ser de ninguna manera «evolucionista», como algunos se lo han imaginado, y eso incluso si se toma el «evolucionismo» en su concepción más general y sin hacer de él el sinónimo de un grosero «transformismo»; esta confusión de puntos de vista es demasiado absurda para que convenga detenerse más en ella.

En cuanto al reproche de «ateísmo», he aquí lo que es menester pensar al respecto: el *Sânkhya* es *nirishwara*, es decir, que no hace intervenir la concepción de *Ishwara* o de la «personalidad divina»; pero, si esta concepción no se encuentra en él, es porque no ha de encontrarse, dado el punto de vista de que se trata, como tampoco se encuentra en el *Nyâya* y el *Vaishêshika*. La no comprehensión en un punto de vista más o menos especial no deviene negación más que cuando ese punto de vista pretende establecerse como exclusivo, es decir, cuando se constituye en sistema, lo que no tiene lugar aquí; y podríamos preguntar a los orientalistas si la ciencia europea, bajo su forma actual, debe ser declarada esencialmente «atea» porque no hace intervenir la idea de Dios en su dominio, lo que no tiene porque hacer tampoco, pues eso es algo que está fuera de su alcance. Por lo demás, junto con el *Sânkhya* del que acabamos de hablar, existe otro *darshana* que se considera a veces como una segunda rama del *Sânkhya*, complementaría de la precedente, y que, para distinguirla de ésta, se califica entonces de *sêshwara*, puesto que, al contrario, considera la concepción de *Ishwara*; este *darshana*, que vamos a tratar ahora, es el que se designa más habitualmente bajo el nombre de *Yoga*, identificando así la doctrina con la meta misma que se propone expresamente.

CAPÍTULO XII

El Yoga

La palabra *yoga* significa propiamente «unión»; digamos de pasada, aunque la cosa tenga en suma poca importancia, que no sabemos por qué buen número de autores europeos hacen a esta palabra femenina, cuando en sánscrito es masculina. Lo que este término designa principalmente, es la unión efectiva del ser humano con lo Universal; aplicado a un *darshana*, cuya formulación en *sûtras* se atribuye a Patanjali, indica que este *darshana* tiene como meta la realización de esta unión y que conlleva los medios de llegar a ella. Así pues, mientras que el *Sânkhya* es sólo un punto de vista teórico, de lo que se trata aquí esencialmente es de realización, en el sentido metafísico que hemos indicado, piensen lo que piensen de ello aquellos que quieren ver en el *Yoga*, ya sea «una filosofía», como los orientalistas oficiales, ya sea incluso, como algunos supuestos «esoteristas» que se esfuerzan en reemplazar por delirios la doctrina que les falta, «un método de desarrollo de los poderes latentes del organismo humano». El punto de vista en cuestión se refiere a un orden completamente diferente, incomparablemente superior a lo que implican las interpretaciones de este género, y que escapa igualmente a la comprehensión de unos y de otros; y eso es bastante natural, ya que no hay nada análogo que sea conocido en Occidente.

Desde el punto de vista teórico, el *Yoga* completa al *Sânkhya* introduciendo la concepción de *Ishwara*, que, siendo idéntico al Ser universal, permite la unificación, primeramente de *Purusha*, principio múltiple cuando se consideraba únicamente en las existencias particulares, y después de *Purusha* y de *Prakriti*, puesto que el Ser universal, al estar más allá de su distinción, es su principio común. Por otra parte, el *Yoga* admite el desarrollo de la naturaleza o de la manifestación tal como le describe el *Sânkhya*; pero, al tomarla como base de una realización que debe conducir más allá de esta naturaleza contingente, la considera en cierto modo en un orden inverso del de este desarrollo, y como en vía de retorno hacía su fin último, que es idéntico a su principio inicial. En relación a la manifestación, el primer principio es *Ishwara* o el Ser universal; esto no quiere decir que este principio sea absolutamente primero en el orden universal, puesto que hemos marcado la distinción fundamental que es menester hacer entre *Ishwara*, que es el Ser, y *Brahma*, que es más allá del Ser; pero,

para los seres manifestados, la unión con el Ser universal puede considerarse como constituyendo una etapa necesaria en vista de la unión con el supremo *Brahma*. Por lo demás, la posibilidad de ir más allá del Ser, ya sea teóricamente, o ya sea en cuanto a la realización, supone la metafísica total, que el *Yoga-shâstra* de Patanjali no tiene la pretensión de representar él sólo.

Puesto que la realización metafísica consiste esencialmente en la identificación por el conocimiento, todo lo que no es el conocimiento mismo no tiene en ella más que un valor de medios accesorios; así pues, el *Yoga* toma como punto de partida y medio fundamental lo que se llama *êkâgrya*, es decir, la «concentración». Esta concentración misma es, como lo confiesa Max Müller[1], algo completamente extraño al espíritu occidental, habituado a poner toda su atención sobre las cosas exteriores y a dispersarse en su multiplicidad indefinidamente cambiante; ella ha llegado a serle incluso casi imposible, y sin embargo es la primera y la más importante de todas las condiciones de una realización efectiva. La concentración puede tomar como soporte, sobre todo al comienzo, un pensamiento cualquiera, un símbolo tal como una palabra o una imagen; pero, después, estos medios auxiliares devienen inútiles, así como los ritos y otras «ayudas» que pueden ser empleadas concurrentemente en vista de la misma meta. Por lo demás, es evidente que esta meta no podría ser alcanzada únicamente por los medios accesorios, extrínsecos al conocimiento, que acabamos de mencionar en último lugar; pero por eso no es menos cierto que estos medios, sin tener nada de esencial, no son en modo alguno desdeñables, ya que pueden tener una gran eficacia para facilitar la realización y conducir, si no a su término, al menos sí a sus estadios preparatorios. Tal es la verdadera razón de ser de todo lo que se designa por el término de *hatha-yoga*, y que está destinado, por una parte, a destruir o más bien a «transformar» lo que, en el ser humano, obstaculiza a su unión con lo universal, y, por otra, a preparar esta unión por la asimilación de ciertos ritmos, ligados principalmente a la regulación de la respiración; pero, por los motivos que hemos dado precedentemente, no insistiremos sobre las modalidades de la realización. En todo caso, es menester acordarse siempre de que, de todos los medios preliminares, el conocimiento teórico es el único verdaderamente indispensable, y que, después, en la realización misma, es la concentración lo que más importa y de la manera más inmediata, ya que está en relación directa con el conocimiento, y, mientras que una acción cualquiera está separada siempre de sus consecuencias, la meditación o la contemplación intelectual, llamada en sánscrito *dhyâna*, lleva su fruto en sí misma; en

[1] *Prefacio to the Sacred Books of the East*, pp. XXIII – XXIV.

fin, la acción no puede tener como efecto hacernos salir del dominio de la acción, lo que una realización metafísica implica en su meta verdadera. Pero se puede ir más o menos lejos en esta realización, e incluso detenerse en la obtención de estados superiores, pero no definitivos; es a estos grados secundarios a los que se refieren sobre todo las observancias especiales que prescribe el *Yoga-shâstra*; pero, en lugar de rebasarlos sucesivamente, también se puede, aunque más difícilmente sin duda, rebasarlos de una sola vez para alcanzar directamente la meta final, y es esta última vía la que designa frecuentemente el término de *râja-yoga*. No obstante, esta expresión debe entenderse también, más estrictamente, de la meta misma de la realización, cualesquiera que sean sus medios o sus modos particulares, que deben adaptarse naturalmente lo mejor posible a las condiciones mentales e incluso fisiológicas de cada uno; en este sentido, el *hatha-yoga*, en todos sus estadios, tiene como razón de ser esencial conducir al *râja-yoga*.

El *Yogî*, en el sentido propio de la palabra, es el que ha realizado la unión perfecta y definitiva; así pues, no se puede aplicar sin abuso esta denominación a aquel que se libra simplemente al estudio del *Yoga* en tanto que *darshana*, y ni siquiera al que sigue efectivamente la vía de la realización que se indica en él, sin haber llegado todavía a la meta suprema hacia la cual tiende. El estado del *Yogî* verdadero es el del ser que ha alcanzado y que posee en pleno desarrollo las posibilidades más altas; todos los estados secundarios a los que hemos hecho alusión le pertenecen también al mismo tiempo y por eso mismo, pero por añadidura, se podría decir, y sin más importancia que la que tienen, cada uno en su rango, en la jerarquía de la existencia total, de la que son otros tantos elementos constitutivos. Se puede decir otro tanto de la posesión de algunos poderes especiales y más o menos extraordinarios, tales como los que son llamados *siddhis* o *vibhûtis*: muy lejos de deber ser buscados por sí mismos, esos poderes no constituyen mas que simples accidentes, que dependen del dominio de la «gran ilusión» como todo lo que es de orden fenoménico, y el *Yogî* no los ejerce más que en circunstancias completamente excepcionales; considerados de otro modo, no podrían ser más que obstáculos a la realización completa. Se ve cuan desprovista de fundamento está la opinión vulgar que hace del *Yogî* una suerte de mago, e incluso de brujo; de hecho, aquellos que hacen exhibición de algunas facultades singulares que corresponden al desarrollo de algunas posibilidades que no son, por lo demás, más que de orden «orgánico» o fisiológico, no son en modo alguno *Yogîs*, sino hombres que por una razón u otra, y generalmente por insuficiencia intelectual, se han detenido en una realización parcial e inferior, que no rebasa la extensión de la que es

susceptible la individualidad humana, y se puede estar seguro de que nunca irán más lejos. Por la realización metafísica verdadera, despojada de todas las contingencias, y, por consiguiente, esencialmente supraindividual, el *Yogî* ha devenido idéntico a ese «Hombre universal» del que hemos dicho algunas palabras precedentemente; pero, para sacar las consecuencias que conlleva esto, nos sería menester salir de los límites que entendemos imponernos al presente. Por lo demás, es sobre todo al *hatha-yoga*, es decir, a la preparación, a lo que se refiere el *darshana* a cuyo propósito hemos presentado estas pocas consideraciones, destinadas sobre todo, en nuestra intención, a cortar de raíz los errores más extendidos sobre este tema; el resto, es decir, lo que concierne a la meta última de la realización, debe de ser referido preferentemente a la parte puramente metafísica de la doctrina, que es el *Vêdânta*.

CAPÍTULO XIII

La Mîmânsâ

La palabra *mîmânsâ* significa literalmente «reflexión profunda»; se aplica, de una manera general, al estudio reflexivo del *Vêda*, que tiene como meta determinar el sentido exacto de la *shruti* y desprender de ella las consecuencias que implica, ya sea en el orden práctico, o ya sea en el orden intelectual. Entendida así, la *Mîmânsâ* comprende los dos últimos de los seis *darshanas*, que son designados entonces como *Pûrva-Mîmânsâ* y *Uttara-Mîmânsâ*, es decir, la primera y la segunda *Mîmânsâ*, y que se refieren respectivamente a las dos órdenes que acabamos de indicar. Así, a la primera *Mîmânsâ* se la llama también *Karma-Mîmânsâ*, en tanto que concierne al dominio de la acción, mientras que a la segunda se la llama *Brahma-Mîmânsâ*, en tanto que concierne especialmente al conocimiento de *Brahma*; hay que destacar que es el supremo *Brahma*, y ya no *Ishwara*, el que se considera aquí, porque el punto de vista de que se trata es el de la metafísica pura. Esta segunda *Mîmânsâ* es propiamente el *Vêdânta*; y, cuando se nos habla de *Mîmânsâ* sin epíteto, como nós lo hacemos en el presente capítulo, es siempre de la primera *Mîmânsâ* de la que se trata exclusivamente.

La exposición de este *darshana* se atribuye a Jaimini, y el método que se sigue es éste: primero se desarrollan las opiniones erróneas sobre una cuestión, luego son refutadas, y finalmente se da la solución verdadera de la cuestión como conclusión de toda esa discusión; este método de discusión presenta una analogía destacable con el de la doctrina escolástica en la edad media occidental. En cuanto a la naturaleza de los temas tratados, se define, al comienzo mismo de los *sûtras* de Jaimini, como un estudio que debe establecer las pruebas y las razones de ser del *dharma*, en su conexión con *kârya* o «lo que debe hacerse». Hemos insistido suficientemente sobre la noción de *dharma* y sobre lo que es menester entender por la conformidad de la acción al *dharma*, que es de lo que se trata precisamente aquí; recordaremos que la palabra *karma* tiene un doble sentido: en el sentido general, es la acción bajo todas sus formas, que frecuentemente se opone a *jnâna* o el conocimiento, lo que corresponde también a la distinción de los dos últimos *darshanas*; en el sentido especial y técnico, es la acción ritual, tal y como se prescribe en el *Vêda*, y este último sentido es natu-

ralmente frecuente en la *Mîmânsâ*, que se propone dar las razones de estas prescripciones y precisar su alcance.

La *Mîmânsâ* comienza por considerar los diversos *pramânas* o medios de prueba, que son aquellos que han indicado los lógicos, más algunas otras fuentes de conocimiento de las que éstos no tenían que preocuparse en su dominio particular; por lo demás, se podrían conciliar fácilmente las diferentes clasificaciones de estos *pramânas* considerándolas simplemente como más o menos desarrolladas y completas, ya que no tienen nada de contradictorios. Se distinguen después varios tipos de prescripciones, siendo la división más general la de la prescripción directa y la prescripción indirecta; la parte del *Vêda* que encierra preceptos se llama *brâhmana*, por oposición al *mantra* o fórmula ritual, y todo lo que está contenido en los textos védicos es *mantra* o *brâhmana*. Por lo demás, no hay preceptos más que en el *brâhmana*, puesto que las *Upanishads*, que son puramente doctrinales, y que son el fundamento del *Vêdânta*, entran en esta categoría; pero el *brâhmana* práctico, al que se vincula sobre todo la *Mîmânsâ*, es el que indica la manera de cumplir los ritos, las condiciones de este cumplimiento, las modalidades que se aplican a las diversas circunstancias, y el que explica la significación de los elementos simbólicos que entran en estos ritos y de los *mantras* que conviene emplear en ellos para cada caso determinado. A propósito de la naturaleza y de la eficacia del *mantra*, como también, de una manera más general, a propósito de la autoridad tradicional del *Vêda* y de su origen «no humano», la *Mîmânsâ* desarrolla la teoría de la perpetuidad del sonido a la que hemos hecho alusión precedentemente, y, más precisamente, la de la asociación original y perpetua del sonido articulado con el sentido del oído, que hace del lenguaje algo muy diferente de una convención más o menos arbitraria. Se encuentra en ella igualmente una teoría de la infalibilidad de la doctrina tradicional, infalibilidad que debe de ser concebida como inherente a la doctrina misma, y que, por consiguiente, no pertenece en modo alguno a los individuos humanos; éstos no participan en ella más que en la medida en que conocen efectivamente la doctrina y en que la interpretan exactamente, e, incluso entonces, esta infalibilidad no debe ser referida a los individuos como tales, sino siempre a la doctrina que se expresa por ellos. Es por eso por lo que sólo aquellos que conocen el *Vêda* integral están cualificados para componer escritos tradicionales verdaderos, cuya autoridad es una participación en la de la tradición primordial, de donde ha derivado y donde tiene su fundamento exclusivo, sin que la individualidad del autor humano tenga en ello la menor parte: esta distinción entre la autoridad fundamental y la autoridad derivada en el orden tradicional es la de la *shruti* y de la *sm-*

riti, que ya habíamos indicado a propósito de la «ley de Manú». Por lo demás, la concepción de la infalibilidad como inherente sólo a la doctrina es común a los hindúes y a los musulmanes; es también, en el fondo, la que el catolicismo aplica especialmente al punto de vista religioso, ya que la «infalibilidad pontifical», si se comprende bien en su principio, aparece como esencialmente vinculada a una función, que es la interpretación autorizada de la doctrina, y no a una individualidad, que no es infalible nunca fuera del ejercicio de esta función cuyas condiciones están rigurosamente determinadas.

En razón de la naturaleza de la *Mîmânsâ*, es a este *darshana* al que se refieren más directamente los *Vêdângas*, ciencias auxiliares del *Vêda* que hemos definido más atrás; basta remitirse a esas definiciones para darse cuenta del lazo estrecho que presentan con el tema actual. Es así como la *Mîmânsâ* insiste sobre la importancia que tienen, para la comprehensión de los textos, la ortografía exacta y la pronunciación correcta que enseña la *shikshâ*, y como distingue las diferentes clases de *mantras* según los ritmos que les son propios, lo que depende del *chandas*. Por otra parte, se encuentran en ella consideraciones relativas al *vyâkarana*, es decir, gramaticales, como la distinción de la acepción regular de las palabras y de sus acepciones dialectales o bárbaras, precisiones sobre algunas formas particulares que se emplean en el *Vêda* y sobre los términos que tienen en él un sentido diferente de su sentido usual; es menester agregar a eso, en varias ocasiones, las interpretaciones etimológicas y simbólicas que constituyen el objeto del *nirukta*. En fin, el conocimiento del *jyotisha* es necesario para determinar el tiempo en que deben cumplirse los ritos, y, en cuanto al *Kalpa*, hemos visto que resume las prescripciones que conciernen a su cumplimiento mismo. Además, la *Mîmânsâ* trata un gran número de cuestiones de jurisprudencia, y no hay lugar a sorprenderse de ello, puesto que, en la civilización hindú, toda la legislación es esencialmente tradicional; por lo demás, se puede destacar una cierta analogía en la manera en que son conducidos, por una parte, los debates jurídicos, y, por otra, las discusiones de la *Mîmânsâ*, y hay incluso identidad en los términos que sirven para designar las fases sucesivas de los unos y de los otros. Esta semejanza no es ciertamente fortuita, pero sería menester no ver en ella más que lo que es en realidad, un signo de la aplicación de un mismo espíritu a dos actividades conexas, aunque distintas; esto basta para reducir a su justo valor las pretensiones de los sociólogos, que, llevados por el error bastante común de reducirlo todo a su especialidad, aprovechan todas las similitudes de vocabulario que pueden observar, particularmente en el dominio de la lógica, para concluir que ha habido plagios de las insti-

tuciones sociales, como si las ideas y los modos de razonamiento no pudieran existir independientemente de esas instituciones, que, a decir verdad, no representan no obstante más que una aplicación de algunas ideas necesariamente preexistentes. Algunos han creído salir de esta alternativa y mantener la primordialidad del punto de vista social inventando lo que han llamado la «mentalidad prelógica»; pero esta suposición extravagante, así como su concepción general de los «primitivos», no reposa sobre nada serio, es contradicha incluso por todo lo que sabemos de cierto sobre la antigüedad, y lo mejor sería relegarla al dominio de la fantasía pura, con todos los «mitos» que sus inventores atribuyen gratuitamente a los pueblos cuya verdadera mentalidad ignoran. Hay ya suficientes diferencias reales y profundas entre las maneras de pensar propias a cada raza y a cada época, sin imaginar modalidades inexistentes, que complican las cosas más que las explican, y sin ir a buscar el supuesto tipo primordial de la humanidad en algún poblado degenerado, que ya no sabe muy bien él mismo lo que piensa, pero que jamás ha pensado ciertamente lo que se le atribuye; únicamente, los verdaderos modos del pensamiento humano, distintos de los del Occidente moderno, escapan tan completamente a los sociólogos como a los orientalistas.

Para volver de nuevo a la *Mîmânsâ* después de esta digresión, señalaremos aún una noción que juega en ella un papel importante: esta noción, que se designa por la palabra *apûrva*, es de las que son difíciles de explicar en las lenguas occidentales; no obstante, vamos a intentar hacer comprender en qué consiste y lo que conlleva. Hemos dicho en el capítulo precedente que la acción, muy diferente del conocimiento en eso como en todo lo demás, no lleva en sí misma sus consecuencias; bajo este aspecto, la oposición es, en el fondo, la que hay entre la sucesión y la simultaneidad, y son las condiciones mismas de toda acción las que hacen que no pueda producir sus efectos más que en modo sucesivo. Sin embargo, para que una cosa pueda ser causa, es menester que exista actualmente, y es por eso por lo que la verdadera relación causal no puede ser concebida sino como una relación de simultaneidad: si se concibiera como una relación de sucesión, habría un instante donde algo que no existe ya produciría algo que no existe todavía, suposición que es manifiestamente absurda. Por consiguiente, para que una acción, que no es en sí misma más que una modificación momentánea, pueda tener resultados futuros y más o menos lejanos, es menester que haya, en el instante mismo en que se cumple, un efecto no perceptible al presente, pero que, subsistiendo de una manera permanente, relativamente al menos, producirá ulteriormente, a su vez, el resultado perceptible. Es este efecto no perceptible, potencial en cierto modo, lo que se llama *apûrva*, porque se sobreagrega a la acción y no

es anterior a ella; puede considerarse, ya sea como un estado posterior de la acción misma, ya sea como un estado antecedente del resultado, puesto que el efecto debe estar contenido siempre en su causa, de la que no podría proceder de otro modo. Por lo demás, incluso en el caso donde un cierto resultado parece seguir inmediatamente a la acción en el tiempo, la existencia intermediaria de un *apûrva* no es por eso menos necesaria, desde que hay todavía sucesión y no simultaneidad perfecta, y porque la acción, en sí misma, está siempre separada de su resultado. De esta manera, la acción escapa a la instantaneidad, e incluso, en una cierta medida, a las limitaciones de la condición temporal; en efecto, el *apûrva*, germen de todas sus consecuencias futuras, como no está en el dominio de la manifestación corporal y sensible, esta fuera del tiempo ordinario, pero no fuera de toda duración, ya que pertenece todavía al orden de las contingencias. Ahora bien, por una parte, el *apûrva* puede permanecer vinculado al ser que ha cumplido la acción, siendo en adelante como un elemento constitutivo de su individualidad considerada en su parte incorporal, donde persistirá en tanto dure ésta, y, por otra, puede salir de los límites de esa individualidad para entrar en el dominio de las energías potenciales del orden cósmico; en esta segunda parte, si uno se le representa mediante una imagen sin duda imperfecta, como una vibración emitida en un cierto punto, esta vibración, después de haberse propagado hasta los confines del dominio que puede alcanzar, volverá de nuevo en sentido inverso a su punto de partida, y eso, como lo exige la causalidad, bajo la forma de una reacción de la misma naturaleza que la acción inicial. Eso es, muy exactamente, lo que el taoísmo, por su lado, designa como las «acciones y reacciones concordantes»; puesto que toda acción, como más generalmente toda manifestación, es una ruptura de equilibrio, así como lo decíamos a propósito de las tres *gunas*, es necesaria la reacción correspondiente para restablecer ese equilibrio, ya que la suma de todas las diferenciaciones debe equivaler siempre igualmente a la indiferenciación total. Esto, donde se juntan el orden humano y el orden cósmico, completa la idea que uno puede hacerse de las relaciones del *karma* con el *dharma*; y es menester agregar inmediatamente que la reacción, al ser una consecuencia completamente natural de la acción, no es en modo alguno una «sanción» en el sentido moral: en esto no hay nada sobre lo que el punto de vista moral pueda hacer presa, e incluso, a decir verdad, este punto de vista podría no haber nacido más que de la incomprehensión de estas cosas y de su deformación sentimental. Sea como sea, la reacción, en su influencia de vuelta sobre el ser que produjo la acción inicial, retoma el carácter individual e incluso temporal que ya no tenía el *apûrva* intermediario; si ese ser ya no se encuentra entonces en el estado

donde estaba primeramente, y que no era más que un modo transitorio de su manifestación, la misma reacción, pero despojada de las condiciones características de la individualidad original, podrá alcanzarle aún en otro estado de manifestación, por los elementos que aseguran la continuidad de ese nuevo estado con el antecedente: es aquí donde se afirma el encadenamiento causal de los diversos ciclos de existencia, y lo que es cierto para un ser determinado lo es también, según la más rigurosa analogía, para el conjunto de la manifestación universal. Si hemos insistido un poco más ampliamente sobre esta explicación, no es simplemente porque proporciona un ejemplo interesante de un cierto género de teorías orientales, y ni siquiera porque tendremos la ocasión de señalar después una interpretación falsa que se le ha dado en Occidente; es también, y sobre todo, porque aquello de lo que se trata tiene un alcance efectivo de los más considerables, incluso prácticamente, aunque, sobre este último punto, conviene no apartarse de una cierta reserva, y vale más contentarse con dar indicaciones muy generales, como lo hacemos aquí, dejando a cada uno el cuidado de sacar de ellas desarrollos y conclusiones en conformidad con sus facultades propias y sus tendencias personales.

CAPÍTULO XIV

El Vêdânta

Con el *Vêdânta*, estamos, como hemos dicho, en el dominio de la metafísica pura; por consiguiente, es superfluo repetir que no es ni una filosofía ni una religión, aunque los orientalistas quieran forzosamente ver en él una u otra, o incluso, como Schopenhauer, una y otra a la vez. El nombre de este último *darshana* significa etimológicamente «fin del *Vêda*», y la palabra «fin» debe entenderse aquí en el doble sentido, que tiene también en español, de conclusión y de meta; en efecto, las *Upanishads*, sobre las que se basa esencialmente, forman la última parte de los textos védicos, y lo que se enseña en ellas, en la medida en que puede serlo, es la meta última y suprema del conocimiento tradicional todo entero, despojado de todas las aplicaciones más o menos particulares y contingentes a las que puede dar lugar en órdenes diversos. La designación misma de las *Upanishads* indica que están destinadas a destruir la ignorancia, raíz de la ilusión que encierra al ser en los lazos de la existencia condicionada, y que operan este efecto proporcionando los medios de acercarse al conocimiento de *Brahma*; si no se plantea más que acercarse a este conocimiento, es porque, al ser rigurosamente incomunicable en su esencia, no puede ser alcanzado efectivamente más que por un trabajo estrictamente personal, al que ninguna enseñanza exterior, por elevada y por profunda que sea, tiene el poder de suplir. La interpretación que acabamos de dar es aquella sobre la que están de acuerdo todos los hindúes competentes; sería evidentemente ridículo preferir la conjetura sin autoridad de algunos autores europeos, que quieren que la *Upanishad* sea el conocimiento obtenido sentándose a los pies de un preceptor; por lo demás, Max Müller[1], aunque acepta esta última significación, está obligado a reconocer que ella no indica nada verdaderamente característico, y que convendría también a no importa cuál de las demás porciones del *Vêda*, puesto que la enseñanza oral es su modo común de transmisión regular.

El carácter incomunicable del conocimiento total y definitivo proviene de lo que hay necesariamente de inexpresable en el orden metafísico, y también de que este conocimiento, para ser verdaderamente todo lo que debe ser, no se limita a la simple teoría, sino que implica en sí mismo la realización correspondiente; es por eso por lo

[1] *Introduction to the Upanishads*, pp. LXXIX – LXXXI.

que decimos que no es susceptible de ser enseñado más que en una cierta medida y se ve que esta restricción se aplica bajo el doble aspecto de la teoría y de la realización, aunque sea para esta última para la que el obstáculo es más absolutamente insuperable. En efecto, un simbolismo cualquiera siempre puede sugerir al menos algunas posibilidades de concepción, incluso si no se pueden expresar enteramente, y eso sin hablar de algunos modos de transmisión que se efectúan fuera y más allá de toda representación formal, modos cuya sola idea debe parecer muy inverosímil a un occidental como para que sea útil o simplemente posible insistir en ello. Por otra parte, es cierto que la comprehensión incluso teórica, y a partir de sus grados más elementales, supone un esfuerzo personal indispensable, y está condicionada por las aptitudes receptivas especiales de aquel a quien se comunica una enseñanza; es muy evidente que un maestro, por excelente que sea, no podría comprender en lugar de su discípulo, y que es a éste a quien pertenece exclusivamente asimilar lo que se pone a su alcance. Si ello es así, es porque todo conocimiento verdadero y verdaderamente asimilado es ya por sí mismo, no una realización efectiva sin duda, pero sí al menos una realización virtual, si se pueden unir estas dos palabras que, aquí, no se contradicen más que en apariencia; de otro modo, no se podría decir con Aristóteles que un ser «es todo lo que conoce». En cuanto al carácter puramente personal de toda realización, se explica muy simplemente con esta precisión, cuya forma es quizás singular, pero que es completamente axiomática, a saber, que lo que un ser es, no puede serlo más que él mismo, que lo es a exclusión de todo otro; si es necesario formular verdades tan inmediatas, es porque son precisamente esas las que se olvidan más frecuentemente, y porque, por lo demás, conllevan muchas más consecuencias de las que pueden creer los espíritus superficiales o analíticos. Lo que se puede enseñar, y todavía incompletamente, no son sino medios más o menos indirectos y mediatos de la realización metafísica, como lo hemos indicado a propósito del *Yoga*, y el primero de todos estos medios, el más indispensable, e incluso el único absolutamente indispensable, es el conocimiento teórico mismo. No obstante, conviene agregar que, en la metafísica total, la teoría y la realización no se separan nunca completamente; eso puede constatarse a cada instante en las *Upanishads*, donde, frecuentemente, es muy difícil distinguir lo que se refiere respectivamente a la una y a la otra, y donde, a decir verdad, las mismas cosas se refieren a las dos, según la manera en que se consideren. En una doctrina que es metafísicamente completa, el punto de vista de la realización reacciona sobre la exposición misma de la teoría, que le supone al menos implícitamente y que no puede ser nunca independiente de él, ya que la teoría, al no tener

en sí misma más que un valor de preparación, debe estar subordinada a la realización como el medio lo está al fin en vista del cual se instituye.

Todas estas consideraciones son necesarias para comprender el punto de vista del *Vêdânta*, o, mejor todavía, su espíritu, puesto que el punto de vista metafísico, al no ser ningún punto de vista especial, no puede ser llamado así más que en un sentido completamente analógico; por lo demás, se aplicarían igualmente a toda otra forma de la que la metafísica tradicional puede estar revestida en otras civilizaciones, puesto que, por las razones que ya hemos precisado, ésta es esencialmente una y no puede no serlo. No se podría insistir demasiado sobre el hecho de que son las *Upanishads* las que, al constituir parte integrante del *Vêda*, representan aquí la tradición primordial y fundamental; el *Vêdânta*, tal y como se desprende de él expresamente, ha sido coordinado sintéticamente, lo que no quiere decir sistematizado, en los *Brahma-sûtras*, cuya composición se atribuye a Bâdarâyana; éste, por lo demás, se identifica a Vyâsa, lo que es particularmente significativo para quien sabe cuál es la función intelectual que designa este nombre. Los *Brahma-sûtras*, cuyo texto es de una extrema concisión, han dado lugar a numerosos comentarios, entre los cuales los de Shankarâchârya y de Râmânuja son con mucho los más importantes; estos dos comentarios son rigurosamente ortodoxos tanto uno como el otro, a pesar de sus aparentes divergencias, que no son en el fondo más que diferencias de adaptación: el de Shankarâchârya representa más especialmente la tendencia *shaiva*, y el de Râmânuja la tendencia *vaishnava*; las indicaciones generales que hemos dado a este respecto nos dispensarán de desarrollar al presente esta distinción, que recae sólo en las vías que tienden hacia una meta idéntica.

El *Vêdânta*, por eso mismo de que es puramente metafísico, se presenta esencialmente como *adwaita-vâda* o «doctrina de la no dualidad»; hemos explicado el sentido de esta expresión al diferenciar el pensamiento metafísico del pensamiento filosófico. Para precisar su alcance tanto como se pueda, diremos ahora que, mientras que el Ser es «uno», del Principio supremo, designado como *Brahma*, sólo puede decirse que es «sin dualidad», porque, al ser más allá de toda determinación, incluso del Ser que es la primera de todas, no puede ser caracterizado por ninguna atribución positiva: así lo exige su infinitud, que es necesariamente la totalidad absoluta, al comprender en sí misma todas las posibilidades. Por consiguiente, no puede haber nada que sea fuera de *Brahma*, ya que esta suposición equivaldría a limitarle; como consecuencia inmediata, el mundo, entendiendo por esta palabra, en el sentido más amplio de que sea susceptible, el conjunto de la manifestación universal, no es distinto de

Brahma, o, al menos, no se distingue de él más que en modo ilusorio. No obstante, por otra parte, *Brahma* es absolutamente distinto del mundo, ya que no se le puede aplicar ninguno de los atributos determinativos que convienen al mundo, puesto que la manifestación universal toda entera es rigurosamente nula con respecto a su infinitud; y se destacará que esta irreciprocidad de relación entraña la condena formal del «panteísmo», así como de todo «inmanentismo». Por lo demás, el «panteísmo», por poco que se quiera guardar a esta denominación un sentido suficientemente preciso y razonable, es inseparable del «naturalismo», lo que equivale a decir que es claramente antimetafísico; así pues, es absurdo ver «panteísmo» en el *Vêdânta*, y sin embargo esta idea, por absurda que sea, es la que se hacen a su respecto comúnmente los occidentales, incluso los especialistas: ¡He aquí, ciertamente, lo que se hace para dar una elevada idea del valor de la ciencia europea y de la perspicacia de sus representantes a los orientales que saben lo que es realmente el «panteísmo»!

Es evidente que no podemos dar siquiera una rápida apercepción de la doctrina en su conjunto; algunas de las cuestiones que se tratan en ella, como, por ejemplo, la de la constitución del ser humano considerado metafísicamente, podrán constituir el objeto de estudios particulares. Nos detendremos sólo sobre un punto, que concierne a la meta suprema, que se llama *moksha* o *mukti*, es decir, la «liberación», porque el ser que llega a ella esta liberado de los lazos de la existencia condicionada, en cualquier estado y bajo cualquier modo que sea, por la identificación perfecta a lo Universal: es la realización de lo que el esoterismo musulmán llama la «Identidad suprema», y es por eso, y sólo por eso, por lo que un hombre deviene un *Yogî*, en el verdadero sentido de esta palabra. El estado del *Yogî* no es pues el análogo de un estado especial cualquiera, sino que contiene todos los estados posibles como el principio contiene todas sus consecuencias; al que ha llegado ahí se le llama también *jîvan-mukta*, es decir, «liberado en la vida», por oposición al *vidêha-mukta* o «liberado fuera de la forma», expresión que designa al ser para quien la realización no se produce, o más bien, de virtual que era, no deviene efectiva sino después de la muerte o la disolución del compuesto humano: por lo demás, en un caso tanto como en el otro, el ser está liberado definitivamente de las condiciones individuales, o de todo aquello cuyo conjunto se llama *nâma* y *rupa*, el nombre y la forma, e incluso de las condiciones de toda manifestación; escapa al encadenamiento causal indefinido de las acciones y reacciones, lo que no tiene lugar en el simple paso a otro estado individual, aunque ocupe un rango superior al estado humano en la jerarquía de los grados de la existencia. Es manifiesto, por otra parte, que la acción no puede tener consecuencias

más que en el dominio de la acción, y que su eficacia se detiene precisamente donde cesa su influencia; por consiguiente, la acción no puede tener como efecto liberar de la acción y hacer obtener la «liberación»; así pues, una acción, cualquiera sea, no podrá conducir, como mucho, más que a realizaciones parciales, correspondientes a algunos estados superiores, pero todavía determinados y condicionados. Shankarâchârya declara expresamente que «no hay otro medio de obtener la "liberación" completa y final que el conocimiento; puesto que la acción no se opone a la ignorancia, no puede alejarla, mientras que el conocimiento disipa la ignorancia como la luz disipa las tinieblas»[1]; y puesto que la ignorancia es la raíz y la causa de toda limitación, cuando ha desaparecido, la individualidad, que se caracteriza por sus limitaciones, desaparece por eso mismo. Por lo demás, esta «transformación», en el sentido etimológico de «paso más allá de la forma», no cambia nada en las apariencias; en el caso del *jîvan-mukta*, la apariencia individual subsiste naturalmente sin ningún cambio exterior, pero ya no afecta al ser que está revestido de ella, desde que éste sabe efectivamente que no es más que ilusoria; únicamente, bien entendido, saber eso efectivamente es algo muy diferente que tener de ello una concepción puramente teórica. A continuación del pasaje que acabamos de citar, Shankarâchârya describe el estado del *Yogî* en la medida, por lo demás bien restringida, en que las palabras pueden expresarle o más bien indicarle; estas consideraciones forman la verdadera conclusión del estudio de la naturaleza del ser humano a la que hemos hecho alusión, al mostrar, como la meta suprema y última del conocimiento metafísico, las posibilidades más altas a las que este ser es capaz de llegar.

[1] *Atmâ-Bodha.*

CAPÍTULO XV

Precisiones complementarias sobre el conjunto de la doctrina

En esta exposición, que hemos querido hacer tan sintética como es posible, constantemente hemos intentado mostrar, al mismo tiempo que los caracteres distintivos de cada *darshana*, cómo éste se vincula a la metafísica, que es el centro común a partir del cual se desarrollan, en direcciones diversas, todas las ramas de la doctrina; por lo demás, eso nos proporcionaba la ocasión de precisar un cierto número de puntos importantes relativamente a la concepción de conjunto de esta doctrina. A este respecto, es menester comprender bien que, si el *Vêdânta* se cuenta como el último de los *darshanas*, porque representa el acabamiento de todo conocimiento, por eso no es menos, en su esencia, el principio del que deriva todo el resto que no es más que su especificación o su aplicación. Si un conocimiento no dependiera así de la metafísica, carecería literalmente de principio, y, por consecuencia, no podría tener ningún carácter tradicional; es lo que constituye la diferencia capital entre el conocimiento científico, en el sentido en el que esta palabra se toma en Occidente, y lo que, en la India, se corresponde con él menos inexactamente. Es manifiesto que el punto de vista de la cosmología no es equivalente al de la física moderna, e incluso que el punto de vista de la lógica tradicional no lo es al de la lógica filosófica considerada, por ejemplo, a la manera de Stuart Mill; ya hemos marcado estas distinciones. La cosmología, incluso en los límites del *Vaishêshika*, no es una ciencia experimental como la física actual; en razón de su vinculamiento a los principios, es, como las demás ramas doctrinales, mucho más deductiva que inductiva; la física cartesiana, es cierto, también era deductiva, pero cometía el gran error de no apoyarse, en cuanto a los principios, más que sobre una simple hipótesis filosófica, y eso es lo que ocasionó su fracaso.

La diferencia de método que acabamos de señalar, y que traduce una diferencia profunda de concepción, existe incluso para ciencias que son verdaderamente experimentales, pero que, siendo a pesar de eso mucho más deductivas que en Occidente, escapan a todo empirismo; sólo en estas condiciones estas ciencias tienen derecho a ser consideradas como conocimientos tradicionales, aunque de una importancia secundaria y de un orden inferior. Aquí, pensamos sobre todo en la medicina conside-

rada como un *Upavêda*; y lo que decimos a su respecto vale igualmente para la medicina tradicional del Extremo Oriente. Sin perder nada de su carácter práctico, esta medicina es algo mucho más extenso de lo que se está habituado a designar por este nombre; además de la patología y de la terapéutica, comprende, concretamente, muchas de las consideraciones que se harían entrar, en Occidente, en la fisiología o inclusive en la psicología, pero que, naturalmente, son tratadas de una manera completamente diferente. Los resultados que una tal ciencia obtiene en la aplicación pueden, en numerosos casos, parecer extraordinarios a aquellos que se hacen de ella una idea demasiado inexacta; por lo demás, creemos que es extremadamente difícil para un occidental llegar a un conocimiento suficiente en este género de estudios, donde se emplean medios de investigación muy diferentes de aquellos a los que está acostumbrado.

Acabamos de decir que los conocimientos prácticos, aunque se vinculan a la tradición y tienen su fuente en ella, no son no obstante mas que conocimientos inferiores; su derivación determina su subordinación, lo que es estrictamente lógico, y, por lo demás, los orientales, que, por temperamento y por convicción profunda, se preocupan bastante poco de las aplicaciones inmediatas, no han pensado nunca llevar al orden del conocimiento puro ninguna preocupación de interés material o sentimental, único elemento susceptible de alterar esta jerarquización natural y normal de los conocimientos. Esta misma causa de trastorno intelectual es también la que, al generalizarse en la mentalidad de una raza o de una época, conduce principalmente al olvido de la metafísica pura, a la que sustituye ilegítimamente por puntos de vista más o menos especiales, al mismo tiempo que da nacimiento a ciencias que no se relacionan ya con ningún principio tradicional. Estas ciencias son legítimas mientras se mantienen en límites justos, pero es menester no tomarlas por otra cosa que lo que son, es decir, conocimientos analíticos, fragmentarios y relativos; y así, al separarse radicalmente de la metafísica, con la que su punto de vista propio no permite en efecto ninguna relación, la ciencia occidental perdió necesariamente en alcance lo que ganaba en independencia, y su desarrollo hacia las aplicaciones prácticas fue compensado por una disminución especulativa inevitable.

Estas pocas observaciones completan todo lo que hemos dicho ya sobre lo que separa profundamente los puntos de vista respectivos de Oriente y Occidente: en Oriente, la tradición es verdaderamente toda la civilización, puesto que abarca, por sus consecuencias, todo el ciclo de los conocimientos verdaderos, a cualquier orden que se refieran, y todo el conjunto de las instituciones sociales; todo está incluido en

ella en germen desde el origen, por eso mismo de que la tradición establece los principios universales de donde derivan todas las cosas con sus leyes y sus condiciones, y la adaptación necesaria a una época cualquiera no puede consistir más que en un desarrollo adecuado, según un espíritu rigurosamente deductivo y analógico, de las soluciones y las aclaraciones que convienen más especialmente a la mentalidad de esa época. Se concibe que, en estas condiciones, la influencia de la tradición tenga una fuerza a la que nadie podría sustraerse, y que todo cisma, cuando se produce alguno, desemboque inmediatamente en la constitución de una pseudotradición; en cuanto a romper abierta y definitivamente todo lazo tradicional, ningún individuo tiene ese deseo, como tampoco la posibilidad de ello. Esto permite comprender todavía la naturaleza y los caracteres de la enseñanza por la que se trasmite, con los principios, el conjunto de las disciplinas propias para asimilar y para integrar todas las cosas en la intelectualidad de una civilización.

CAPÍTULO XVI

La enseñanza tradicional

Hemos dicho que la casta superior, la de los *brâhmanas*, tiene como función esencial conservar y trasmitir la doctrina tradicional; esa es su verdadera razón de ser, puesto que es sobre esta doctrina donde reposa el orden social, que no podría encontrar en otra parte los principios sin los que no hay nada estable ni duradero. Allí donde la tradición es todo, aquellos que son sus depositarios deben lógicamente ser todo; o al menos, como la diversidad de las funciones necesarias al organismo social entraña una incompatibilidad entre ellas y exige su cumplimiento por individuos diferentes, estos individuos dependen todos esencialmente de los detentadores de la tradición, puesto que, si no participan efectivamente en ésta, tampoco podrían participar efectivamente en la vida colectiva: ese es el sentido verdadero y completo de la autoridad espiritual e intelectual que pertenece a los *brâhmanas*. Esa es también, al mismo tiempo, la explicación del vinculamiento profundo e indefectible que une al discípulo con el maestro, no sólo en la India, sino en todo el Oriente, y cuyo análogo se buscaría vanamente en el Occidente moderno; en efecto, la función del instructor es verdaderamente una «paternidad espiritual», y es por eso por lo que el acto ritual y simbólico por el que comienza es un «segundo nacimiento» para el que es admitido a recibir la enseñanza por una transmisión regular. Es esta idea de «paternidad espiritual» la que expresa muy exactamente la palabra *gurú*, que designa al instructor en los hindúes, y que tiene también el sentido de «antepasado»; es a esta misma idea a la que hace alusión, en los árabes, la palabra *sheikh*, que con el sentido propio de «anciano», tiene un empleo idéntico. En China, la concepción dominante de la «solidaridad de la raza» da al pensamiento correspondiente un matiz diferente, y hace asimilar el papel del instructor al de un «hermano mayor», guía y sostén natural de aquellos que le siguen en la vía tradicional, y que no devendrá un «antepasado» sino después de su muerte; pero, la expresión de «nacer al conocimiento», no es por eso menos, allí como en cualquier otra parte, de un uso corriente.

La enseñanza tradicional se transmite en condiciones que están estrictamente determinadas por su naturaleza; para producir su pleno efecto, debe adaptarse siempre a las posibilidades intelectuales de cada uno de aquellos a los que se dirige, y graduar-

se en proporción a los resultados ya obtenidos, lo que exige, por parte de aquel que la recibe y que quiere llegar más lejos, un constante esfuerzo de asimilación personal y efectiva. Son consecuencias inmediatas de la manera en que se considera la doctrina toda entera, y es lo que indica la necesidad de la enseñanza oral y directa, a la que nada podría suplir, y sin la que, por lo demás, el vinculamiento a una «filiación espiritual» regular y continua faltaría inevitablemente, aparte de algunos casos muy excepcionales donde la continuidad puede ser asegurada de otro modo, y de una manera demasiado difícilmente explicable en lenguaje occidental como para que nos detengamos en ello aquí. Sea como sea, el oriental está al abrigo de esa ilusión, muy común en Occidente, que consiste en creer que todo puede aprenderse en los libros, y que desemboca en poner la memoria en el lugar de la inteligencia; para él, los textos no tienen nunca más que el valor de un «soporte», en el sentido en que frecuentemente hemos empleado ya esta palabra, y su estudio no puede ser nada más que la base de un desarrollo intelectual, sin confundirse nunca con ese desarrollo mismo: esto reduce la erudición a su justo valor, al colocarla en el rango inferior, el único que le conviene normalmente, de medio subordinado y accesorio del conocimiento verdadero.

Hay aún otro aspecto bajo el que la vía oriental está en antítesis absoluta con los métodos occidentales: los modos de la enseñanza tradicional, que la hacen, no precisamente «esotérica», sino más bien «iniciática», se oponen evidentemente a toda difusión desconsiderada, difusión más perjudicial que útil a los ojos de cualquiera que no está engañado por ciertas apariencias. Primeramente, está permitido dudar del valor y del alcance de una enseñanza distribuida indistintamente, y bajo una forma idéntica, a los individuos más desigualmente dotados, más diferentes en cuanto a aptitudes y temperamento, así como se practica actualmente en todos los pueblos europeos: este sistema de instrucción, ciertamente el más imperfecto de todos, es exigido por la manía igualitaria que ha destruido, no sólo la noción verdadera, sino hasta el sentimiento más o menos vago de la jerarquía; y sin embargo, para gentes en quienes los «hechos» deben ocupar el lugar de todo criterio, según el espíritu de la ciencia experimental moderna, ¿habría, si no estuvieran completamente cegados por sus prejuicios sentimentales, un hecho más visible que el de las desigualdades naturales, tanto en el orden intelectual como en el orden físico? Después, hay otra razón por la que el oriental, que no tiene el menor espíritu de propaganda, al no encontrar ningún interés en querer extender a toda costa sus concepciones, se opone resueltamente a toda «vulgarización»: es que ésta deforma y desnaturaliza inevitablemente la doctri-

na, al pretender ponerla al nivel de la mentalidad común, bajo pretexto de hacérsela accesible; no pertenece a la doctrina rebajarse y restringirse a la medida del entendimiento limitado del vulgo; pertenece a los individuos elevarse, si pueden, a la comprehensión de la doctrina en su pureza integral. Esas son las únicas condiciones posibles de formación de una élite intelectual, por una selección apropiada, puesto que cada uno se detiene necesariamente en el grado que corresponde a la extensión de su propio «horizonte intelectual»; y es también el obstáculo a todos los desórdenes que suscita, cuando se generaliza, una semiciencia mucho más nefasta que la ignorancia pura y simple; así pues, los orientales estarán siempre mucho más persuadidos de los inconvenientes muy reales de la «instrucción obligatoria» que de sus beneficios supuestos, y, a nuestro juicio, tienen mucha razón.

Habría que decir muchas otras cosas sobre la naturaleza de la enseñanza tradicional, que es posible considerar bajo aspectos más profundos todavía; pero, como no tenemos la pretensión de agotar las cuestiones, nos quedaremos en estas precisiones, que se refieren más inmediatamente al punto de vista donde nos colocamos aquí; estas últimas consideraciones, lo repetimos, no valen sólo para la India, sino para el Oriente todo entero; así pues, parece que hubieran debido encontrar sitio más naturalmente en la segunda parte de este estudio, pero hemos preferido reservarlas hasta aquí, pensando que podrían comprenderse mejor después de lo que teníamos que decir en particular de las doctrinas hindúes, que constituyen un ejemplo muy representativo de las doctrinas tradicionales en general. Antes de concluir, ya no nos queda más que precisar, tan brevemente como sea posible, lo que es menester pensar de las interpretaciones occidentales de esas mismas doctrinas hindúes; y, por lo demás, para algunas de entre ellas, ya lo hemos hecho casi suficientemente, según se presentaba la ocasión para ello, en todo el curso de nuestra exposición.

CUARTA PARTE

Las interpretaciones occidentales

CAPÍTULO I

El orientalismo oficial

Del orientalismo oficial, aquí diremos poco, porque ya hemos señalado, en varias ocasiones, la insuficiencia de sus métodos y la falsedad de sus conclusiones: si le hemos tenido así casi constantemente en vista, mientras que no nos preocupábamos apenas de otras interpretaciones occidentales, es porque éste se presenta al menos con una apariencia de seriedad que éstas no tienen, lo que nos obliga a hacer una diferencia que es en ventaja suya. No entendemos contestar la buena fe de los orientalistas, que está generalmente fuera de duda, ni tampoco la realidad de su erudición especial, lo que contestamos, es su competencia para todo lo que rebasa el dominio de la simple erudición. Por lo demás, es menester rendir homenaje a la modestia muy loable con la que algunos de entre ellos, que tienen consciencia de los límites de su competencia verdadera, se niegan a librarse a un trabajo de interpretación de las doctrinas; pero, desafortunadamente, ésos no son más que una minoría, y la gran mayoría está constituido por aquellos que, tomando la erudición como un fin en sí misma, así como lo decíamos al comienzo, creen muy sinceramente que sus estudios lingüísticos e históricos les dan el derecho de hablar de toda suerte de cosas. Es con éstos últimos con los que pensamos que no se podría ser demasiado severo, en cuanto a los métodos que emplean y a los resultados que obtienen, respetando siempre, bien entendido, a las individualidades que pueden merecerlo a todos los respectos, puesto que son muy poco responsables de su partidismo y de sus ilusiones. El exclusivismo es una consecuencia natural de la estrechez de miras, de lo que hemos llamado la «miopía intelectual», y este defecto mental no parece más curable que la miopía física; por lo demás, es, como ésta, una deformación producida por el efecto de algunos hábitos que conducen a ella insensiblemente y sin que uno se aperciba de ello, aunque sea menester sin duda estar predispuesto. En estas condiciones, no hay que sorprenderse de la hostilidad de la que hacen prueba la mayoría de los orientalistas con respecto a aquellos que no se someten a sus métodos y que no adoptan sus conclusiones; eso no es mas que un caso particular de las consecuencias que entraña normalmente el abuso de la especialización, y una de las innumerables manifestaciones de ese espíritu «cientificista» que se toma demasiado fácilmente por el verdadero espíri-

tu científico. Únicamente, a pesar de todas las excusas que se pueden encontrar así a la actitud de los orientalistas, por eso no es menos evidente que los pocos resultados válidos a los que sus trabajos han podido llevar, bajo ese punto de vista especial de la erudición que es el suyo, están muy lejos de compensar el daño que pueden hacer a la intelectualidad general, al obstruir todas las demás vías que podrían conducir mucho más lejos a aquellos que fueran capaces de seguirlas: dados los prejuicios del Occidente moderno, para desviar de tales vías a casi todos aquellos que estarían tentados de comprometerse en ellas, basta declarar solemnemente que eso «no es científico», porque no se conforma a los métodos y a las teorías aceptadas y enseñadas oficialmente en las universidades. Cuando se trata de defenderse contra un peligro cualquiera, generalmente no se pierde el tiempo buscando responsabilidades; así pues, si algunas opiniones son peligrosas intelectualmente, y pensamos que ese es el caso aquí, uno deberá esforzarse en destruirlas sin preocuparse de aquellos que las han emitido o que las defienden, y cuya honorabilidad no está en modo alguno en entredicho. Las consideraciones de personas, que son muy poca cosa respecto a las ideas, no podrían impedir legítimamente combatir las teorías que obstaculizan algunas realizaciones; por lo demás, como estas realizaciones, sobre las que volveremos en nuestra conclusión, no son inmediatamente posibles, y como toda preocupación de propaganda nos está prohibida, el medio más eficaz de combatir las teorías en cuestión no es discutir indefinidamente sobre el terreno donde se colocan, sino hacer aparecer las razones de su falsedad restableciendo la verdad pura y simple, única que importa esencialmente a aquellos que pueden comprenderla.

Esa es la gran diferencia sobre la que no hay acuerdo posible con los especialistas en la erudición: cuando hablamos de la verdad, con esto no entendemos simplemente una verdad de hecho, que tiene sin duda su importancia, pero secundaria y contingente; lo que nos interesa en una doctrina, es la verdad, en el sentido absoluto de la palabra, de lo que se expresa en ella. Al contrario, aquellos que se colocan en el punto de vista de la erudición no se preocupan en modo alguno de la verdad de las ideas; en el fondo, no saben lo que es, ni siquiera si eso existe, y tampoco se lo preguntan; la verdad no es nada para ellos, aparte del caso muy especial donde se trata exclusivamente de la verdad histórica. La misma tendencia se afirma igualmente en los historiadores de la filosofía: lo que les interesa, no es saber si tal idea es verdadera o falsa, o en qué medida lo es; lo que les interesa es únicamente saber quién ha emitido esa idea, en qué términos la ha formulado, y en qué fecha y en qué circunstancias accesorias lo ha hecho; y esta historia de la filosofía, que no ve nada fuera de los textos y de los

detalles biográficos, pretende sustituir a la filosofía misma, que acaba por perder el poco valor intelectual que había podido quedarle en los tiempos modernos. Por lo demás, no hay que decir que una tal actitud es tan desfavorable como es posible para comprender una doctrina cualquiera: puesto que no se aplica más que a la letra, no puede penetrar el espíritu, y así la meta misma que se propone se le escapa fatalmente; la incomprehensión no puede dar nacimiento más que a interpretaciones fantasiosas y arbitrarias, es decir, a verdaderos errores, incluso si no se trata más que de exactitud histórica. Eso es lo que ocurre, en una medida más amplia que en cualquier otra parte, con el orientalismo, que trata concepciones totalmente extrañas a la mentalidad de aquellos que se ocupan de ellas; es el fracaso del supuesto «método histórico», incluso bajo el aspecto de la simple verdad histórica, cuya investigación es su razón de ser, como lo indica la denominación que se le ha dado. Quienes emplean este método cometen el doble error, por una parte, de no darse cuenta de las hipótesis más o menos aventuradas que implica, y que pueden reducirse principalmente a la hipótesis «evolucionista», y, por otra, de ilusionarse sobre su alcance, creyéndole aplicable a todo; ya hemos dicho por qué no es aplicable en modo alguno al dominio metafísico, de donde está excluida toda idea de evolución. A los ojos de los partidarios de este método, la primera condición para poder estudiar las doctrinas metafísicas es, evidentemente, no ser metafísico; del mismo modo, aquellos que le aplican a la «ciencia de las religiones» pretenden, más o menos abiertamente, que se está descalificado para ese estudio únicamente por el hecho de pertenecer a una religión cualquiera: esto equivale a proclamar la competencia exclusiva, en no importa cuál rama, de aquellos que no tienen más que un conocimiento exterior y superficial de ella, ese mismo que se basta para dar la erudición, y, sin duda, es por eso por lo que, en hecho de doctrinas, el juicio de los orientales se tiene por nulo e inconveniente. En eso hay, ante todo, un temor instintivo de todo lo que rebasa la erudición y amenaza con hacer ver cuan mediocre y pueril es en el fondo; pero este temor se refuerza por su acuerdo con el interés, mucho más consciente, que se vincula al mantenimiento de ese monopolio de hecho que han establecido en su provecho los representantes de la ciencia oficial en todos los órdenes, y los orientalistas quizás más completamente todavía que los otros. La voluntad bien decidida de no tolerar lo que podría ser peligroso para las opiniones admitidas, y de buscar desacreditarlo por todos los medios, encuentra, por lo demás, su justificación en los prejuicios mismos que ciegan a esas gentes de miras estrechas, y que les llevan a negar todo valor a lo que no sale de su escuela; aquí también, no incriminamos su buena fe, sino que constatamos simplemente el

efecto de su tendencia muy humana, por la que se está tanto más persuadido de una cosa cuanto más interés se tiene en ella.

CAPÍTULO II

La ciencia de las religiones

Es apropiado decir aquí algunas palabras en lo concerniente a lo que se llama la «ciencia de las religiones», ya que aquello de lo que se trata debe precisamente su origen a los estudios indianistas; esto hace ver inmediatamente que la palabra «religión» no se toma ahí en el sentido exacto que le hemos reconocido. En efecto, Burnouf, que parece ser el primero en haber dado su denominación a esta ciencia, o supuesta tal, descuida hacer figurar la moral entre los elementos constitutivos de la religión, que reduce así a dos: la doctrina y el rito; es lo que le permite hacer entrar en ella cosas que no se relacionan de ninguna manera con el punto de vista religioso, ya que reconoce al menos, con razón, que no hay moral en el *Vêda*. Tal es la confusión fundamental que se encuentra en el punto de partida de la «ciencia de las religiones», que pretende reunir bajo este mismo nombre todas las doctrinas tradicionales, de cualquier naturaleza que sean en realidad; pero hay muchas otras confusiones que han venido a sumarse a esa, sobre todo desde que la erudición más reciente ha introducido en este dominio su temible aparato de exégesis, de «crítica de los textos» y de «hipercrítica», más propio para impresionar a los ingenuos que para conducir a conclusiones serias.

La pretendida «ciencia de las religiones» reposa toda entera sobre algunos postulados que son otras tantas ideas preconcebidas: así, se admite que toda doctrina ha debido comenzar por el «naturalismo», en el que, al contrario, no vemos más que una desviación que, por todas partes donde se produjo, estuvo en oposición con las tradiciones primordiales y regulares; y, a fuerza de torturar textos que no se comprenden, se acaba siempre por hacer salir de ellos alguna interpretación conforme a ese espíritu «naturalista». Es así como se elaboró toda la teoría de los «mitos», y concretamente la del «mito solar», el más famoso de todos, uno de cuyos principales propagadores fue Max Muller, que ya hemos tenido la ocasión de citar en varias ocasiones porque es muy representativo de la mentalidad de los orientalistas. Esta teoría del «mito solar» no es otra cosa que la teoría astromitológica emitida y sostenida en Francia, hacia finales del siglo XVIII, por Dupuis y Volney[1]. Se sabe la aplicación que se hizo

[1] Dupuis, *Origine de tous les cultes*; Volney, *Les Ruines*.

de esta concepción tanto al cristianismo como a todas las demás doctrinas, y ya hemos señalado la confusión que implica esencialmente: desde que se observa en el simbolismo una correspondencia con algunos fenómenos astronómicos, se apresuran a concluir de ello que no se trata más que de una representación de esos fenómenos, mientras que los fenómenos mismos, en realidad, son símbolos de algo que es de un orden completamente diferente, y que la correspondencia constatada no es más que una aplicación de la analogía que liga armónicamente todos los grados del ser. En estas condiciones, no es muy difícil encontrar «naturalismo» por todas partes, y sería sorprendente incluso que no se encontrara, desde que el símbolo, que pertenece forzosamente al orden natural, es tomado por lo que representa; el error es, en el fondo, el mismo que el de los «nominalistas» que confunden la idea con la palabra que sirve para expresarla; y es así como los eruditos modernos, animados, por lo demás, por el prejuicio que les lleva a imaginarse todas las civilizaciones como edificadas sobre el tipo grecorromano, fabrican ellos mismos los «mitos» por incomprehensión de los símbolos, lo que es la única manera en que pueden tomar nacimiento.

Se debe comprender por qué calificamos a un estudio de este género de «pretendida ciencia», y por qué nos es completamente imposible tomarla en serio; y es menester agregar también que, aunque afecte darse un aire de imparcialidad desinteresada, y aunque proclame incluso la necia pretensión de «dominar todas las doctrinas»[1], lo que rebasa la justa medida en este sentido, esta «ciencia de las religiones» es simplemente, la mayor parte del tiempo, un vulgar instrumento de polémica entre las manos de gentes cuya intención verdadera es servirse de él contra la religión, entendida esta vez en su sentido propio y habitual. Este empleo de la erudición en un espíritu negador y disolvente es natural a los fanáticos del «método histórico»; es el espíritu mismo de este método, esencialmente antitradicional, al menos desde que se le hace salir de su dominio legítimo; y es por eso por lo que todos aquellos que dan algún valor real al punto de vista religioso son recusados aquí como incompetentes. No obstante, entre los especialistas de la «ciencia de las religiones», hay algunos que, en apariencia al menos, no van tan lejos: son aquellos que, pertenecen a la tendencia del «protestantismo liberal»; pero esos, aunque conservan nominalmente el punto de vista religioso, quieren reducirle a un simple «moralismo», lo que equivale de hecho a destruirle por la doble supresión del dogma y del culto, en el nombre de un «racionalismo» que no es más que un sentimentalismo disfrazado. Así, el resultado final es el mismo que para los no creyentes puros y simples, amantes de la «moral independien-

[1] E. Burnouf, *La Science des Religions*, p. 6.

te», aunque la intención esté quizás mejor disimulada; y eso no es, en suma, más que la conclusión lógica de las tendencias que el espíritu protestante llevaba en él desde el comienzo. Se ha visto recientemente una tentativa, felizmente desmantelada, de hacer penetrar ese mismo espíritu, bajo el nombre de «modernismo», en el catolicismo mismo. Este movimiento se proponía reemplazar la religión por una vaga «religiosidad», es decir, por una aspiración sentimental que la «vida moral» bastaba para satisfacer, y que, para llegar a ella, debía esforzarse en destruir los dogmas aplicándoles la «crítica» y constituyendo una teoría de su «evolución», es decir, sirviéndose también de esa misma máquina de guerra que es la «ciencia de las religiones», que quizás no ha tenido nunca otra razón de ser.

Ya hemos dicho que ese espíritu «evolucionista» es inherente al «método histórico», y se puede ver una aplicación de ello, entre muchas otras, en esa singular teoría según la cual las concepciones religiosas, o supuestas religiosas, habrían debido pasar necesariamente por una serie de fases sucesivas, de las que las principales llevan comúnmente los nombres de fetichismo, de politeísmo, y de monoteísmo. Esta hipótesis es comparable a la que se ha emitido en el dominio de la lingüística, y según la cual las lenguas, en el curso de su desarrollo, pasarían sucesivamente por las formas monosilábicas, aglutinante y flexional: se trata de una suposición completamente gratuita, que no está confirmada por ningún hecho, y a la que los hechos son incluso claramente contrarios, dado que nadie ha podido descubrir nunca el menor indicio del paso real de una a otra de tales formas; lo que se ha tomado por tres fases sucesivas, en virtud de una idea preconcebida, son simplemente tres tipos diferentes a los que se vinculan respectivamente los diversos grupos lingüísticos, y cada uno de ellos permanece siempre en el tipo al que pertenece. Se puede decir otro tanto de otra hipótesis de orden más general, la que Augusto Comte ha formulado bajo el nombre de «ley de los tres estados», y en la que trasforma en estados sucesivos dominios diferentes del pensamiento, que siempre pueden existir simultáneamente, pero entre los cuales quiere ver una incompatibilidad, porque se ha imaginado que todo conocimiento posible tenía exclusivamente como objeto la explicación de los fenómenos naturales, lo que no se aplica en realidad más que al conocimiento científico. Se ve que esta concepción fantasiosa de Comte, que, sin ser propiamente «evolucionista», tenía algo del mismo espíritu, está emparentada a la hipótesis del «naturalismo» primitivo, puesto que las religiones no pueden ser en ella más que ensayos prematuros y provisorios al mismo tiempo que una preparación indispensable, de lo que será más tarde la explicación científica; y, en el desarrollo mismo de la fase religiosa, Comte

cree poder establecer precisamente, como otras tantas subdivisiones, los tres grados fetichista, politeísta y monoteísta. No insistiremos más sobre la exposición de esta concepción, por lo demás bastante generalmente conocida, pero hemos creído bueno destacar la correlación, muy frecuentemente desapercibida, de puntos de vista diversos, que proceden todos de las mismas tendencias generales del espíritu occidental moderno.

Para acabar de mostrar lo que es menester pensar de estas tres fases pretendidas de las concepciones religiosas, recordaremos primero lo que hemos dicho ya precedentemente, a saber, que no ha habido nunca ninguna doctrina esencialmente politeísta, y que el politeísmo no es, como los «mitos» que se relacionan con él bastante estrechamente, más que una grosera deformación que resulta de una incomprehensión profunda; por lo demás, el politeísmo y el antropomorfismo no se han generalizado verdaderamente más que en los griegos y los romanos, y, por toda otra parte, han permanecido en el dominio de los errores individuales. Así pues, toda doctrina verdaderamente tradicional es en realidad monoteísta, o, más exactamente, es una «doctrina de la unidad», o incluso de la «no dualidad», que deviene monoteísta cuando se la quiere traducir en modo religioso; en cuanto a las religiones propiamente dichas, a saber, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, es muy evidente que son puramente monoteístas. Ahora bien, en lo que concierne al fetichismo, esta palabra, de origen portugués, significa literalmente «brujería»; por consiguiente, lo que designa no es religión o algo más o menos análogo, sino más bien magia, e incluso magia del tipo más inferior. La magia no es de ninguna manera una forma de religión, aunque se la suponga primitiva o desviada, y no es tampoco, como otros lo han sostenido, algo que se opone profundamente a la religión, una suerte de «contrarreligión», si se puede emplear una tal expresión; en fin, no es tampoco aquello de donde habrían salido a la vez la religión y la ciencia, según una tercera opinión que no está mejor fundada que las dos precedentes; todas estas confusiones muestran que aquellos que hablan de la magia no saben demasiado de qué se trata. En realidad, la magia pertenece al dominio de la ciencia, y, más precisamente, de la ciencia experimental; concierne al manejo de algunas fuerzas, que, en el Extremo Oriente, se llaman «influencias errantes», y cuyos efectos, por extraños que puedan parecer, por eso no son menos fenómenos naturales que tienen sus leyes como todos los demás. Esta ciencia es ciertamente susceptible de una base tradicional, pero, incluso entonces, no tiene nunca más valor que el de una aplicación contingente y secundaria; es menester agregar también, para aclararse sobre su importancia, que generalmente es desdeñada por los

verdaderos detentadores de la tradición, que, salvo en algunos casos especiales y determinados, la abandonan a los juglares errantes que sacan provecho de ella divirtiendo a la multitud. Estos magos, como se encuentran frecuentemente en la India, donde se les da comúnmente la denominación árabe de *faquires*, es decir, «pobres» o «mendigos», son hombres cuya incapacidad intelectual los ha detenido en la vía de una realización metafísica, así como ya lo hemos dicho; interesan sobre todo a los extranjeros, y no merecen más consideración que la que les acuerdan sus compatriotas. No entendemos contestar de ninguna manera la realidad de los fenómenos así producidos, aunque a veces sean sólo imitados o simulados, en condiciones que suponen, por lo demás, un poder de sugestión poco ordinario, al lado del cual los resultados obtenidos por los occidentales que intentan librarse al mismo género de experimentación aparecen como completamente desdeñables e insignificantes; lo que contestamos es el interés de estos fenómenos, de los que la doctrina pura y la realización que implica son absolutamente independientes. Este es el lugar de recordar que todo lo que depende del dominio experimental no prueba nunca nada, a menos que no sea negativamente, y puede servir como mucho para la ilustración de una teoría; un ejemplo no es ni un argumento ni una explicación, y nada es más ilógico que hacer depender un principio, incluso relativo, de una de sus aplicaciones particulares.

Si hemos tenido que precisar aquí la verdadera naturaleza de la magia, es porque se hace que ésta juegue un papel considerable en una cierta concepción de la «ciencia de las religiones», que es la de lo que se llama la «escuela sociológica»; después de haber buscado mucho tiempo dar sobre todo una explicación psicológica de los «fenómenos religiosos», ahora se busca más bien, en efecto, dar de ellos una explicación sociológica, y ya hemos hablado de ello a propósito de la definición de la religión; a nuestro juicio, estos dos puntos de vista son tan falsos el uno como el otro, e igualmente incapaces de dar cuenta de lo que es verdaderamente la religión, y con mayor razón la tradición en general. Augusto Comte quería comparar la mentalidad de los antiguos a la de los niños, lo que era bastante ridículo; pero lo que no lo es menos, es que los sociólogos actuales pretenden asimilarla a la de los salvajes, que llaman «primitivos», mientras que nosotros los consideramos al contrario como unos degenerados. Si los salvajes hubieran estado siempre en el estado inferior donde los vemos, no se podría explicar que exista en ellos una multitud de usos que ellos mismos ya no comprenden, y que, al ser muy diferentes de lo que se encuentra en cualquier otra parte, lo que excluye la hipótesis de una importación extranjera, no pueden considerarse más que como vestigios de civilizaciones desaparecidas, civilizaciones que han

debido ser, en una antigüedad muy remota, prehistórica incluso, la de pueblos de los que esos salvajes actuales son los descendientes y los últimos restos; señalamos esto para permanecer sobre el terreno de los hechos, y sin prejuicio de otras razones más profundas, que son también más decisivas a nuestros ojos, pero que serían muy poco accesibles a los sociólogos y demás «observadores» analistas. Agregaremos simplemente que la unidad esencial y fundamental de las tradiciones permite frecuentemente interpretar, por un empleo juicioso de la analogía, y teniendo siempre en cuenta la diversidad de las adaptaciones, condicionada por la de las mentalidades humanas, las concepciones a las que se vinculaban primitivamente los usos de los que acabamos de hablar, antes de que fuesen reducidos al estado de «supersticiones»; de la misma manera, la misma unidad permite comprender también, en una amplia medida, las civilizaciones que no nos han dejado mas que monumentos escritos o figurados: es lo que indicábamos desde el comienzo, al hablar de los servicios que el verdadero conocimiento del Oriente podría hacer a todos aquellos que quieren estudiar seriamente la antigüedad, y que buscan sacar de ello enseñanzas válidas, no contentándose con el punto de vista completamente exterior y superficial de la simple erudición.

CAPÍTULO III

El teosofismo

Si, aunque se deplore la ceguera de los orientalistas oficiales, se debe respetar al menos su buena fe, ya no es lo mismo cuando se trata de los autores y propagadores de algunas teorías de las que debemos hablar ahora, y que no pueden tener como efecto más que arrojar descrédito sobre los estudios orientales y alejar de ellos a los espíritus serios, pero mal informados, al presentarles, como expresión auténtica de las doctrinas de la India, un tejido de divagaciones y absurdidades, ciertamente indignas de retener la atención. Por lo demás, la difusión de esos delirios no tiene únicamente el inconveniente negativo, aunque ya grave, que acabamos de decir; como la de muchas otras cosas análogas, es, además, eminentemente propia para desequilibrar a los espíritus más débiles y a las inteligencias menos sólidas que los toman en serio, y, a este respecto, constituye un verdadero peligro para la mentalidad general, peligro cuya realidad está atestiguada ya por ejemplos muy lamentables. Estas empresas son tanto menos inofensivas cuanto que los occidentales actuales tienen una tendencia marcada a dejarse atrapar por todo lo que presenta apariencias extraordinarias y maravillosas; el desarrollo de su civilización en un sentido exclusivamente práctico, al arrebatarles toda dirección intelectual efectiva, abre la vía de todas las extravagancias pseudocientíficas y pseudometafísicas, por poco que parezcan aptas para satisfacer ese sentimentalismo que juega en ellos un papel tan considerable, en razón de la ausencia misma de la intelectualidad verdadera. Además, el hábito de dar la preponderancia a la experimentación en el dominio científico, de dedicarse casi exclusivamente a los hechos y de atribuirles más valor que a las ideas, viene a reforzar aún la posición de todos aquellos que, para edificar las teorías más inverosímiles, pretenden apoyarse sobre fenómenos cualesquiera, verdaderos o supuestos, frecuentemente mal controlados, y en todo caso mal interpretados, y que, por eso mismo, tienen muchas más posibilidades de éxito entre el gran publico que aquellos que, no queriendo enseñar más que doctrinas serias y ciertas, se dirigen únicamente a la pura inteligencia. Esa es la explicación completamente natural de la concordancia, desconcertante a primera vista, que existe, como se puede constatar en Inglaterra y sobre todo en América, entre el desarrollo exagerado del espíritu práctico y un despliegue

casi indefinido de toda suerte de locuras pseudorreligiosas, en las que el experimentalismo y el pseudomisticismo de los pueblos anglosajones encuentran a la vez su satisfacción; eso prueba que, a pesar de las apariencias, la mentalidad más práctica no es la mejor equilibrada.

En Francia mismo, el peligro que señalamos, con ser menos visible, no es desdeñable; lo es incluso tanto menos cuanto que el espíritu de imitación de lo extranjero, la influencia de la moda y la necedad mundana se unen para favorecer la expansión de semejantes teorías en algunos medios y para hacerlas encontrar los elementos materiales de una difusión más amplia todavía, por una propaganda que reviste hábilmente formas múltiples para alcanzar a los públicos más diversos. La naturaleza de este peligro y su gravedad no permite tener ningún miramiento hacia aquellos que son su causa; estamos aquí en el dominio del charlatanismo y de la fantasmagoría, y, si es menester compadecer muy sinceramente a los ingenuos que forman la gran mayoría de aquellos que se complacen en eso, las gentes que conducen conscientemente a esta clientela de engañados y les hacen servir a sus intereses, en cualquier orden que sea, no deben inspirar más que el desprecio. Por lo demás, en esta suerte de cosas, hay varias maneras de ser engañado, y la adhesión a las teorías en cuestión está lejos de ser la única; entre aquellos mismos que las combaten por razones diversas, la mayor parte están muy insuficientemente armados y cometen la falta involuntaria, pero no obstante capital, de tomar por ideas verdaderamente orientales lo que no es más que el producto de una aberración puramente occidental; sus ataques, dirigidos frecuentemente con las intenciones más loables, pierden por eso casi todo alcance real. Por otra parte, algunos orientalistas oficiales toman también estas teorías en serio; no queremos decir que las consideren como verdaderas en sí mismas, ya que, dado el punto de vista especial en el que se colocan, no se plantean siquiera la cuestión de su verdad o de su falsedad; pero las consideran erróneamente como representativas de una cierta parte o de un cierto aspecto de la mentalidad oriental, y es en eso en lo que están engañados, puesto que no conocen esta mentalidad, y eso tanto más fácilmente cuanto que no les parece encontrar en ella una competencia muy molesta. A veces, hay incluso extrañas alianzas, concretamente sobre el terreno de la «ciencia de las religiones», donde Burnouf dio el ejemplo de ello; quizás este hecho se explica muy simplemente por la tendencia antirreligiosa y antitradicional de esta pretendida ciencia, tendencia que la pone naturalmente en relaciones de simpatía e inclusive de afinidad con todos los elementos disolventes que, por otros medios, persiguen un trabajo paralelo y concordante. Para quien no quiere quedarse en las apariencias, habría

que hacer observaciones muy curiosas y muy instructivas, ahí como en otros dominios, sobre el partido que es posible sacar a veces del desorden y de la incoherencia, o de lo que parece tal, en vista de la realización de un plan bien definido, y sin que lo sepan todos aquellos que no son más que sus instrumentos más o menos inconscientes; son, en cierto modo, medios políticos, pero de una política un poco especial, y por lo demás, contrariamente a lo que algunos podrían creer, la política, incluso en el sentido más estrecho en que se entiende habitualmente, no es completamente ajena a las cosas que consideramos en este momento.

Entre las pseudodoctrinas que ejercen una influencia más o menos nefasta sobre porciones más o menos extensas de la mentalidad occidental, y que, siendo de origen muy reciente, pueden colocarse en su mayor parte bajo la denominación común de «neoespiritualismo», las hay, como el ocultismo y el espiritismo por ejemplo, de las que no diremos nada aquí, ya que no tienen ningún punto de contacto con los estudios orientales; de la que se trata más precisamente, y que, por lo demás, no tiene de oriental más que la forma exterior bajo la que se presenta, es de lo que llamaremos el «teosofismo». El empleo de esta palabra, a pesar de lo que tiene de inusitado, se justifica suficientemente por la preocupación de evitar las confusiones; en efecto, no es posible servirse en este caso de la palabra «teosofía», que existe desde hace mucho tiempo para designar, entre las especulaciones occidentales, algo muy diferente y mucho más respetable, cuyo origen debe referirse a la edad media; aquí, se trata únicamente de las concepciones que pertenecen en propiedad a la organización contemporánea que se intitula «Sociedad Teosófica», cuyos miembros son «teosofistas», expresión que, por lo demás, es de un uso corriente en inglés, y no «teósofos». No podemos ni queremos hacer aquí, siquiera sumariamente, la historia, no obstante interesante a algunos respectos, de esta «Sociedad Teosófica», cuya fundadora supo poner en obra, gracias a la influencia singular que ejercía sobre su entorno, los conocimientos bastante variados que poseía, y que les faltan totalmente a sus sucesores; su pretendida doctrina, formada de elementos tomados a las fuentes más diversas, frecuentemente de valor dudoso, y ensamblados en un sincretismo confuso y poco coherente, se presentó primero bajo la forma de un «budismo esotérico» que, como ya lo hemos indicado, es puramente imaginario; y ha venido a terminar en un supuesto «cristianismo esotérico» que no es menos fantasioso. Nacida en América, esta organización, aunque se presenta como internacional, ha devenido puramente inglesa por su dirección, a excepción de algunas ramas disidentes de una importancia bastante débil; a pesar de todos sus esfuerzos, apoyados por algunas protecciones que le asegu-

ran consideraciones políticas que no precisaremos, no han podido reclutar nunca más que un pequeño número de hindúes desviados, profundamente despreciados por sus compatriotas, pero cuyos nombres pueden imponerse a la ignorancia europea; por lo demás, en la India se cree bastante generalmente que no se trata más que de una secta protestante de un género un poco particular, asimilación que parece justificar a la vez su personal, sus procedimientos de propaganda y sus tendencias «moralistas», sin hablar de su hostilidad, ora disimulada ora violenta, contra todas las instituciones tradicionales. Bajo el aspecto de las producciones intelectuales, se ha visto aparecer sobre todo, después de las indigestas compilaciones del comienzo, una muchedumbre de relatos fantásticos, debidos a la «clarividencia» especial que se obtiene, parece, por el «desarrollo de los poderes latentes del organismo humano»; ha habido también algunas traducciones bastante ridículas de textos sánscritos, acompañadas de comentarios y de interpretaciones más ridículas todavía, y que nadie se atreve a exhibir demasiado públicamente en la India, donde se difunden preferentemente las obras que desnaturalizan la doctrina cristiana bajo pretexto de exponer su pretendido sentido oculto: un secreto como ese, si existiera verdaderamente en el cristianismo, no se explicaría apenas y no tendría ninguna razón de ser válida, ya que es evidente que sería un trabajo perdido buscar profundos misterios en todas esas elucubraciones «teosofistas».

Lo que caracteriza a primera vista al «teosofismo», es el empleo de una terminología sánscrita bastante complicada, cuyas palabras se toman frecuentemente en un sentido muy diferente del que tienen en realidad, lo que no tiene nada de sorprendente, desde que no sirven más que para recubrir unas concepciones esencialmente occidentales, y tan alejadas como es posible de las ideas hindúes. Así para dar un ejemplo, la palabra *karma*, que significa «acción» como ya la hemos dicho, se emplea constantemente en el sentido de «causalidad», lo que es más que una inexactitud; pero lo que es más grave, es que esta causalidad se concibe de una manera completamente especial, y que, por una falsa interpretación de la teoría del *apûrva*, que hemos expuesto a propósito de la *Mîmânsâ*, se la llega a convertir en una sanción moral. Ya nos hemos explicado suficientemente sobre este tema como para darse cuenta de toda la confusión de puntos de vista que supone esta deformación, y todavía, al reducirla a lo esencial, dejamos de lado todas las absurdidades accesorias de las que está rodeada; sea como sea, muestra cuan penetrado está el «teosofismo» de esa sentimentalidad que es especial de los occidentales, y, por lo demás, para ver hasta dónde lleva el «moralismo» y el pseudomisticismo, no hay más que abrir una cualquiera de las obras donde se expresan sus concepciones; e incluso, cuando se examinan obras cada

vez más recientes, uno se apercibe de que esas tendencias van acentuándose también, quizás porque los jefes de la organización tienen una mentalidad cada vez más mediocre, pero quizás también porque esta orientación es verdaderamente la que responde mejor a la meta que se proponen. La única razón de ser de la terminología sánscrita, en el «teosofismo», es dar a lo que hace las veces de una doctrina, ya que no podemos consentir llamar a eso una doctrina, una apariencia propia para ilusionar a los occidentales y para seducir a algunos de entre ellos, a quienes les gusta el exotismo en la forma, pero que, en cuanto al fondo, se sienten muy felices de encontrar ahí unas concepciones y unas aspiraciones conformes a las suyas, y que serían completamente incapaces de comprender nada de las doctrinas auténticamente orientales; este estado de espíritu, frecuente en lo que se llama las «gentes del mundo», es bastante comparable al de los filósofos que sienten la necesidad de emplear palabras extraordinarias y pretenciosas para expresar ideas que, en suma, no difieren muy profundamente de las del vulgo.

El «teosofismo» da una importancia considerable a la idea de la «evolución», lo que es muy occidental y muy moderno; y, como la mayoría de las ramas del espiritismo, al que está un poco ligado por sus orígenes, asocia esta idea a la de la «reencarnación». Esta última concepción parece haber tomado nacimiento en algunos pensadores socialistas de la primera mitad del siglo XIX, para quienes estaba destinada a explicar la desigualdad de las condiciones sociales, particularmente chocante a sus ojos, aunque sea completamente natural en el fondo, y que, para quien comprende el principio de la institución de las castas, fundado sobre la diferencia de las naturalezas individuales, la cuestión no se plantea; por lo demás, las teorías de este género, como las del «evolucionismo», no explican nada verdaderamente, y, al posponer la dificultad, si es que hay dificultad, incluso indefinidamente si se quiere, finalmente la dejan subsistir toda entera; y, si no hay dificultad, son perfectamente inútiles. En lo que concierne a la pretensión de hacer remontar la concepción «reencarnacionista» a la antigüedad, no reposa sobre nada, si no es sobre la incomprehensión de algunas expresiones simbólicas, de donde ha nacido una grosera interpretación de la «metempsicosis» pitagórica en el sentido de una suerte de «transformismo» psíquico; es de la misma manera como se ha podido tomar por vidas terrestres sucesivas lo que, no sólo en las doctrinas hindúes, sino en el budismo mismo, es una serie indefinida de cambios de estado de un ser, en los que cada ser tiene sus condiciones características propias, diferentes de las de otros, y que constituyen para el ser un ciclo de existencia que no puede recorrer más que una sola vez, y donde la existencia terrestre, o inclu-

so, más generalmente, corporal, no representa más que un estado particular entre una indefinidad de otros. La verdadera teoría de los estados múltiples del ser es de la más alta importancia desde el punto de vista metafísico; no podemos desarrollarla aquí, pero nos ha ocurrido forzosamente hacer algunas alusiones a ella, concretamente a propósito del *apûrva* y de las «acciones y reacciones concordantes». En cuanto al «reencarnacionismo», que no es más que una inepta caricatura de esta teoría, todos los orientales, salvo quizás algunos ignorantes más o menos occidentalizados cuya opinión no tiene ningún valor, son unánimemente opuestos a ella; por lo demás, su absurdidad metafísica es fácilmente demostrable, ya que admitir que un ser puede pasar varias veces por el mismo estado equivale a suponer una limitación de la Posibilidad universal, es decir, a negar el Infinito, y esta negación, en sí misma, es contradictoria en grado sumo. Conviene dedicarse a combatir muy especialmente la idea de la «reencarnación», primero porque es absolutamente contraria a la verdad, como acabamos de hacerlo ver en pocas palabras, y después por otra razón de orden más contingente, que es que esta idea, popularizada sobre todo por el espiritismo, la más ininteligente de todas las escuelas «neoespiritualistas», y al mismo tiempo la más extendida, es una de aquellas que contribuyen más eficazmente a ese trastorno mental que señalábamos al comienzo del presente capítulo, y cuyas víctimas son desafortunadamente mucho más numerosas de lo que pueden pensar aquellos que no están al corriente de estas cosas. Naturalmente, no podemos insistir aquí sobre este punto de vista; pero, por otro lado, es menester agregar también que, mientras los espiritistas se esfuerzan en demostrar la pretendida «reencarnación», del mismo modo que la inmortalidad del alma, «científicamente», es decir, por la vía experimental, que es absolutamente incapaz de dar el menor resultado a este respecto, la mayor parte de los «teosofistas» parecen ver en ella una suerte de dogma o artículo de fe, que es menester admitir por motivos de orden sentimental, pero sin que haya lugar a buscar dar de ella ninguna prueba racional o sensible. Eso muestra muy claramente que se trata de constituir una pseudorreligión, en competencia con las religiones verdaderas de Occidente, y sobre todo con el catolicismo, ya que, en lo que concierne al protestantismo, se acomoda muy bien en la multiplicidad de las sectas, que engendra incluso espontáneamente por efecto de su ausencia de principios doctrinales; esta pseudorreligión «teosofista» ha intentado darse una forma definida tomando como punto central el anuncio de la venida inminente de un «gran instructor», presentado por sus profetas como el Mesías futuro y como una «reencarnación» de Cristo: entre las transformaciones diversas del «teosofismo», esa, que aclara singularmente su concepción del

«cristianismo esotérico», es la última en fecha, al menos hasta este día, pero no es la menos significativa.

CAPÍTULO IV

El Vêdânta occidentalizado

Nos es menester mencionar también, en un orden de ideas más o menos conexo a ese al que pertenece el «teosofismo», algunos «movimientos» que, aunque han tenido su punto de partida en la India misma, por eso no son menos de una inspiración occidental, y en los cuales es menester hacer un lugar preponderante a esas influencias políticas a las que ya hemos hecho alusión en el capítulo precedente. Su origen se remonta a la primera mitad del siglo XIX, época donde Râm Mohum Roy fundó el *Brahma-Samâj* ó «Iglesia hindú reformada», cuya idea le había sido sugerida por misioneros anglicanos, y donde se organizó un «culto» exactamente calcado sobre el plan de los servicios protestantes. Hasta entonces, no había habido nunca nada a lo que pudiera aplicarse una denominación tal como la de «Iglesia hindú» o de «Iglesia brâhmanica», porque semejante asimilación no era posible ni por el punto de vista esencial de la tradición hindú, ni por el modo de organización que le corresponde; de hecho, fue la primera tentativa para hacer del brâhmanismo una religión en el sentido occidental de esta palabra, y, al mismo tiempo, se quiso hacer de él una religión animada por tendencias idénticas a las que caracterizan al protestantismo. Como era natural, este movimiento «reformador» fue fuertemente animado y sostenido por el gobierno británico y por las sociedades de misiones anglo-indias; pero era demasiado manifiestamente antitradicional y demasiado contrario al espíritu hindú para poder triunfar, y no se vio en él otra cosa que lo que era en realidad, un instrumento de la dominación extranjera. Por lo demás, por un efecto inevitable de la introducción del «libre examen», el *Brahma-Samâj* se subdividió pronto en múltiples «iglesias», como el protestantismo al que se acercaba cada vez más, hasta el punto de merecer la calificación de «pietismo»; y, después de vicisitudes que es inútil rastrear, acabó por extinguirse casi enteramente. Sin embargo, el espíritu que había presidido en la fundación de esta organización no debía limitarse a una sola manifestación, y otros intentos análogos fueron llevados a cabo dependiendo de las circunstancias, y generalmente sin más éxito; citaremos únicamente el *Arya-Samâj*, asociación fundada, hace medio siglo, por Dayânanda Sarawasti, a quien algunos llamaron «el Lutero de la India», y que estuvo en relación con los fundadores de la «Sociedad Teosófica». Lo

que hay que destacar, es que, ahí como en el *Brahama-Samâj*, la tendencia antitradicional tomaba como pretexto un retorno a la simplicidad primitiva y a la doctrina pura del *Vêda*; para juzgar esta pretensión, basta saber cuan extraño es al *Vêda* el «moralismo», preocupación dominante en todas estas organizaciones; pero el protestantismo pretende también restaurar el cristianismo primitivo en toda su pureza, y en esta similitud hay algo más que una simple coincidencia. Una tal actitud no carece de habilidad para hacer aceptar las innovaciones, sobre todo en un medio fuertemente vinculado a la tradición, con la que sería imprudente romper demasiado abiertamente; pero, si se admitieran verdadera y sinceramente los principios fundamentales de esta tradición, se deberían admitir también, por eso mismo, todos los desarrollos y todas las consecuencias que se derivan de ellos regularmente; es lo que no hacen los supuestos «reformadores», y es por eso por los que todos aquellos que tienen el sentido de la tradición ven sin esfuerzo que la desviación real no está del lado donde esos «reformadores» afirman que se encuentra.

Râm Mohum Roy se había dedicado particularmente a interpretar el *Vêdânta* conformemente a sus propias ideas; aunque insistía con razón sobre la concepción de la «unidad divina», que, por lo demás, ningún hombre competente había contestado nunca, pero que él expresaba en términos mucho más teológicos que metafísicos, desnaturalizaba bajo muchos aspectos la doctrina para acomodarla a los puntos de vista occidentales, que habían devenido los suyos, y hacía de ella algo que acababa por parecerse a una simple filosofía teñida de religiosidad, una suerte de «deismo» revestido de una fraseología oriental. Así pues, en su espíritu mismo, una tal interpretación está tan lejos como es posible de la tradición y de la metafísica pura; no representa más que una teoría individual sin autoridad, e ignora totalmente la realización que es la única meta verdadera de la doctrina toda entera. Tal fue el prototipo de las deformaciones del *Vêdânta*, ya que debían producirse otras después, y siempre en el sentido de un acercamiento con Occidente, pero de un acercamiento en el que Oriente corría con todos los gastos, en gran detrimento de la verdad doctrinal: empresa verdaderamente insensata, y diametralmente contraria a los intereses intelectuales de las dos civilizaciones, pero en la que la mentalidad oriental, en su generalidad, resulta poco afectada, ya que las cosas de este género le parecen completamente desdeñables. En toda lógica, no pertenece a Oriente acercarse a Occidente siguiéndole en sus desviaciones mentales, como le invitan a hacerlo insidiosamente, pero en vano, los propagandistas de toda categoría que Europa le envía; antes al contrario, pertenece a Occidente volver de nuevo, cuando quiera y pueda, a las fuentes puras de toda inte-

lectualidad verdadera, de las que Oriente, por su parte, no se ha apartado nunca; y, ese día, el entendimiento sobre todos los puntos secundarios, que no dependen más que del orden de las contingencias, se cumplirá por sí mismo y como por añadidura.

Para volver a las deformaciones del *Vêdânta*, si casi nadie en la India les da ninguna importancia, así como lo decíamos hace un momento, es menester no obstante hacer excepción para algunas individualidades que tienen un interés especial en ello, interés en el que la intelectualidad no tiene la menor parte; en efecto, hay algunas de estas deformaciones cuyas razones fueron exclusivamente políticas. No vamos a contar aquí por qué serie de circunstancias tal *Mahârâja* usurpador, perteneciente a la casta de los *shûdras*, fue conducido, para obtener el simulacro de una investidura tradicional imposible, a desposeer de sus bienes a la escuela auténtica de Shankarâchârya, y a instalar en su lugar otra escuela, apoderándose falsamente del nombre y de la autoridad del mismo Shankarâchârya, y dando a su jefe el título de *Jagad-guru* ó «instructor del mundo», que no pertenece legítimamente más que al único verdadero sucesor espiritual de éste. Esta escuela, naturalmente, no enseña más que una doctrina disminuida y parcialmente heterodoxa; para adaptar la exposición del *Vêdânta* a las condiciones actuales, pretende apoyarle sobre las concepciones de la ciencia occidental moderna, que no tienen nada que hacer en este dominio; y, de hecho, se dirige sobre todo a los occidentales, de los que varios han recibido de ella el título honorífico de *Vêdântabhûshana* u «ornamento del *Vêdânta*», lo que no carece de una cierta ironía.

Una rama más completamente desviada aún, y más generalmente conocida en Occidente, es la que fue fundada por Vivêkânanda, discípulo del ilustre Ramakrishna, pero infiel a sus enseñanzas, y que ha reclutado adherentes sobre todo en América y en Australia, donde mantiene «misiones» y «templos». El *Vêdânta* ha devenido ahí lo que Schopenhauer había creído ver en él, una religión sentimental y «consolante», con una fuerte dosis de «moralismo» protestante; y, bajo esta forma decaída, se acerca extrañamente al «teosofismo», para el que es más bien un aliado natural que un rival o un competidor. Los matices «evangélicos» de esta pseudorreligión le aseguran un cierto éxito en los países anglosajones, y lo que muestra bien su carácter de sentimentalismo, es el ardor que pone en su propaganda, ya que la tendencia completamente occidental al proselitismo actúa con intensidad en estas organizaciones que no tienen de oriental más que el nombre y algunas apariencias puramente exteriores, lo estrictamente necesario para atraer a los curiosos y a los aficionados a un exotismo de la más mediocre cualidad. Salido de esa extravagante invención ameri-

cana, también de inspiración protestante, que se intituló el «Parlamento de las religiones», y tanto mejor adaptado a Occidente cuanto más profundamente desnaturalizado estaba, este supuesto *Vêdânta*, que, por así decir, ya no tiene nada en común con la doctrina metafísica por la que quiere hacerse pasar, no merece ciertamente que nos detengamos más en él; pero, al menos, teníamos que señalar su existencia, así como la de otras instituciones similares, para poner en guardia contra las asimilaciones erróneas que podrían estar tentados de hacer aquellos que las conocen, y también porque, para aquellos que no las conocen, es bueno estar un poco informado sobre estas cosas, que son mucho menos inofensivas de lo que puede parecer a primera vista.

CAPÍTULO V

Últimas observaciones

Al hablar de las interpretaciones occidentales, nos hemos quedado voluntariamente en las generalidades, tanto como hemos podido, a fin de evitar plantear cuestiones de personas, frecuentemente irritantes, y por lo demás inútiles cuando se trata únicamente de un punto de vista doctrinal, como es el caso aquí. Es muy curioso ver cuanto trabajo les cuesta a los occidentales, en su mayor parte, comprender que las consideraciones de este orden no prueban absolutamente nada en pro o en contra del valor de una concepción cualquiera; eso muestra bien hasta qué punto llevan el individualismo intelectual, así como el sentimentalismo que le es inseparable. En efecto, se sabe cuanto sitio ocupan los detalles biográficos más insignificantes en lo que debería ser la historia de las ideas, y cuan común es la ilusión que consiste en creer que, cuando se conoce un nombre propio o una fecha, se posee por eso mismo un conocimiento real; ¿y cómo podría ser de otro modo, cuando se aprecian más los hechos que las ideas? En cuanto a las ideas mismas, cuando se ha llegado a considerarlas simplemente como la invención y la propiedad de tal o cual individuo, y cuando, además, se está influenciando e incluso dominando por toda suerte de preocupaciones morales y sentimentales, es completamente natural que la apreciación de esas ideas, que ya no se consideran en sí mismas y por sí mismas, sea afectada por lo que se sabe del carácter y de las acciones del hombre al que se atribuyen; en otros términos, se transportará a las ideas la simpatía o la antipatía que se siente por aquel que las ha concebido, como si su verdad o su falsedad pudiera depender de semejantes contingencias. En estas condiciones, quizás se admita aún, aunque con algún pesar, que un individuo perfectamente honorable haya podido formular o sostener ideas más o menos absurdas; pero lo que no se querrá consentir nunca, es en que algún otro individuo que se juzga despreciable haya tenido no obstante un valor intelectual o incluso artístico, genio o únicamente talento desde un punto de vista cualquiera; y, sin embargo, los casos donde ello es así están lejos de ser raros. Si hay un prejuicio sin fundamento, es en efecto éste, querido por los partidarios de la «instrucción obligatoria», según el cual el saber real sería inseparable de lo que se ha convenido llamar la moralidad. No se ve en absoluto, lógicamente, por qué un criminal debería ser neces-

ariamente un necio o un ignorante, o por qué le sería imposible a un hombre servirse de su inteligencia y de su ciencia para hacer daño a sus semejantes, lo que, al contrario, ocurre bastante frecuentemente; no se ve tampoco cómo la verdad de una concepción tendría que depender de que haya sido emitida por tal o cual individuo; pero nada es menos lógico que el sentimiento, aunque algunos psicólogos hayan creído poder hablar de una «lógica de los sentimientos». Así pues, los pretendidos argumentos donde se hacen intervenir las cuestiones personales son enteramente insignificantes; que se sirvan de ellos en política, dominio donde el sentimiento juega un papel tan grande, se comprende hasta un cierto punto, aunque se abuse de ello frecuentemente, y aunque sea hacer poco honor a las gentes dirigirse así exclusivamente a su sentimentalidad; pero que se introduzcan los mismos procedimientos de discusión en el dominio intelectual, eso es verdaderamente inadmisible. Hemos creído bueno insistir un poco en ello, porque esta tendencia es muy habitual en Occidente, y porque, si no explicamos nuestras intenciones, algunos podrían sentirse tentados incluso de reprocharnos, como una falta de precisión y de «referencias», una actitud que, por nuestra parte, es perfectamente determinada y reflexionada.

Por lo demás, pensamos haber respondido suficientemente por anticipado a la mayor parte de las objeciones y de las críticas que se nos podrán dirigir; eso no impedirá sin duda que nos las hagan a pesar de todo, pero aquellos que las hagan probaran con ello, sobre todo, su propia incomprehensión. Así, se nos reprochará quizás no someternos a algunos métodos reputados «científicos», lo que sería, no obstante, de la más extrema inconsecuencia, puesto que esos métodos, que no son en verdad más que «literarios», son esos mismos cuya insuficiencia hemos querido hacer ver, y ya que, por razones de principio que hemos expuesto, estimamos imposible e ilegítima su aplicación a las cosas de las que se trata aquí. Únicamente, la manía de los textos, de las «fuentes», y de la bibliografía está tan extendida en nuestros días, toma hasta tal punto los matices de un sistema, que muchos, sobre todo entre los «especialistas», sentirán un verdadero malestar al no encontrar nada de tal, así como les ocurre siempre, en casos análogos, a aquellos que sufren la tiranía de un hábito; y, al mismo tiempo, no comprenderán sino muy difícilmente, si llegan siquiera a comprenderla, y si consienten en tomarse la molestia de ello, la posibilidad de colocarse, como lo hacemos nosotros, en un punto de vista completamente diferente que el de la erudición, que es el único que hayan considerado nunca. Así pues, no es a esos «especialistas» a quienes entendemos dirigirnos particularmente, sino más bien a los espíritus menos estrechos, más despojados de todo partidismo, y que no llevan la huella de esa defor-

mación mental que entraña inevitablemente el uso exclusivo de algunos métodos, deformación que es una verdadera enfermedad, y que hemos llamado «miopía intelectual». Sería comprendernos mal tomar esto por una llamada al «gran público», en cuya competencia no tenemos la menor confianza, y, por lo demás, tenemos horror de todo lo que recuerda a la «vulgarización», por motivos que ya hemos indicado; pero no cometemos la falta de confundir la verdadera elite intelectual con los eruditos de profesión, y la facultad de comprehensión extensa vale incomparablemente más, a nuestros ojos, que la erudición, que no podría serle más que un obstáculo desde que deviene una «especialidad», en lugar de ser, así como sería lo normal, un simple instrumento al servicio de esta comprehensión, es decir, del conocimiento puro y de la verdadera intelectualidad.

Ya que estamos en explicarnos sobre las críticas posibles, debemos señalar también, a pesar de su poco interés, un punto de detalle que podría prestarse a ellas: hemos creído necesario abstenernos de seguir, para los términos sánscritos que teníamos que citar, la transcripción extravagante y complicada que está ordinariamente en uso entre los orientalistas. Puesto que el alfabeto sánscrito tiene muchos más caracteres que los alfabetos europeos, se está naturalmente forzado a representar varias letras distintas por una sola y misma letra, cuyo sonido es vecino a la vez de unas y de otras, aunque con diferencias muy apreciables, pero que escapan a los recursos de pronunciación demasiado restringidos de que disponen las lenguas occidentales. Así pues, ninguna transcripción puede ser verdaderamente exacta, y lo mejor sería ciertamente abstenerse de ellas; pero, además de que es casi imposible tener, para una obra impresa en Europa, caracteres sánscritos de forma correcta, la lectura de estos caracteres sería una dificultad completamente inútil para aquellos que no los conocen, y que por eso no son menos aptos que otros para comprender las doctrinas hindúes; por lo demás, hay incluso «especialistas» que, por inverosímil que eso parezca, no saben apenas servirse más que de transcripciones para leer los textos sánscritos, y existen ediciones hechas a su intención bajo esta forma. Sin duda, es posible remediar en una cierta medida, por medio de algunos artificios, la ambigüedad ortográfica que resulta del reducido número de letras de las que se compone el alfabeto latino; es precisamente lo que han querido hacer los orientalistas, pero el modo de transcripción que han adoptado está lejos de ser el mejor posible, ya que implica convenciones demasiado arbitrarias, y, si la cosa hubiera sido aquí de alguna importancia, no habría sido muy difícil encontrar algún otro que fuera preferible, desfigurando menos las palabras y acercándose más a su pronunciación real. No obstante, como aquellos que tie-

nen algún conocimiento del sánscrito no deben tener ninguna dificultad para restablecer la ortografía exacta, y como los demás no tienen ninguna necesidad de ella para la comprehensión de las ideas, que es lo único que importa verdaderamente en el fondo, hemos pensado que no había serios inconvenientes para dispensarnos de todo artificio de escritura y de toda complicación tipográfica, y que podíamos limitarnos a adoptar la transcripción que nos pareciera a la vez la más simple y la más conforme a la pronunciación, y a remitir a las obras especiales a aquellos a quienes los detalles relativos a estas cosas interesan particularmente. Sea como sea, debíamos al menos esta explicación a los espíritus analíticos, siempre dispuestos a la disputa, como una de las raras concesiones que nos ha sido posible hacer a sus hábitos mentales, concesión requerida por la cortesía de la que se debe usar siempre al respecto de las gentes de buena fe, no menos que por nuestro deseo de despejar todos los malentendidos que no recaerían más que sobre puntos secundarios y sobre cuestiones accesorias, y que no provendrían estrictamente de la diferencia irreductible de los puntos de vista de nuestros contradictores eventuales y de los nuestros; para aquellos que se adhieran a esta última causa, no podemos hacer nada, puesto que, desafortunadamente, no tenemos ningún medio de proporcionar a otros las posibilidades de comprehensión que les faltan. Dicho esto, podemos sacar ahora de nuestro estudio las pocas conclusiones que se imponen para precisar su alcance aún mejor de lo que lo hemos hecho hasta aquí, conclusiones en las que las cuestiones de erudición no tendrán la menor parte, como es fácil preverlo, sino donde indicaremos, sin salirnos por lo demás de una cierta reserva que es indispensable bajo más de un aspecto, el beneficio efectivo que debe resultar esencialmente de un conocimiento verdadero y profundo de las doctrinas orientales.

Conclusión

Si algunos occidentales pudieran, por la lectura de la precedente exposición, tomar consciencia de lo que les falta intelectualmente, si pudieran, no diremos siquiera comprenderlo, sino sólo entreverlo y presentirlo, este trabajo no habría sido hecho en vano. En eso, no entendemos hablar únicamente de las ventajas inapreciables que podrían obtener directamente para sí mismos aquellos que fueran llevados así a estudiar las doctrinas orientales, donde encontrarían, por poco que tuvieran las aptitudes requeridas, conocimientos a los cuales no hay nada comparable en Occidente, y al lado de los cuales las filosofías que pasan por geniales y sublimes no son más que entretenimientos de niños: no hay ninguna medida común entre la verdad plenamente asentida, por una concepción de posibilidades ilimitadas, y en una realización adecuada a esta concepción, y las hipótesis, cualesquiera que sean, imaginadas por fantasías individuales a la medida de su capacidad esencialmente limitada. Hay también otros resultados, de un interés más general, y que, por lo demás, están ligados a esos a título de consecuencias más o menos lejanas; queremos hacer alusión a la preparación, sin duda a largo plazo, pero no obstante efectiva, de un acercamiento intelectual entre Oriente y Occidente.

Al hablar de la divergencia de Occidente con relación a Oriente, que se ha ido acentuando más que nunca en la época moderna, hemos dicho que no pensábamos, a pesar de las apariencias, que esta divergencia pudiera continuar así indefinidamente. En otros términos, nos parece difícil que Occidente, por su mentalidad y por el conjunto de sus tendencias, se aleje siempre cada vez más de Oriente, como lo hace actualmente, y que no se produzca más pronto o más tarde una reacción que, bajo ciertas condiciones, podría tener los efectos más afortunados; eso nos parece incluso tanto más difícil cuanto que el dominio en el que se desarrolla la civilización occidental moderna es, por su naturaleza propia, el más limitado de todos. Además, el carácter cambiante e inestable que es particular a la mentalidad de Occidente permite no desesperar de verle tomar, llegado el caso, una dirección completamente diferente e incluso opuesta, de suerte que el remedio se encontraría entonces en lo que, a nuestros ojos, es la marca misma de la inferioridad; pero no sería verdaderamente un remedio, lo repetimos, más que bajo algunas condiciones, fuera de las cuales podría ser, al contrario, un mal mayor aún en comparación con el estado actual. Esto puede parecer

demasiado obscuro, y hay, lo reconocemos, alguna dificultad en hacerlo tan completamente inteligible como sería deseable, incluso colocándose en el punto de vista del Occidente y esforzándose en hablar su lengua; no obstante, lo intentaremos, pero advirtiendo que las explicaciones que vamos a dar no podrían corresponder a nuestro pensamiento todo entero.

En primer lugar, la mentalidad especial de algunos occidentales nos obliga a declarar expresamente que no entendemos formular aquí nada que se parezca de cerca o de lejos a «profecías»; no es quizás muy difícil dar la ilusión de ellas al exponer, bajo una forma apropiada, los resultados de algunas deducciones; pero eso no se da nunca sin algún charlatanismo, a menos de estar uno mismo en un estado de espíritu que predisponga a una suerte de autosugestión: de los dos términos de esta alternativa, el primero nos inspira una repugnancia invencible, y el segundo representa un caso que no es afortunadamente el nuestro. Así pues, evitaremos las precisiones que no podríamos justificar, por la razón que sea, y que, por lo demás, aunque no fueran arriesgadas, serían al menos inútiles; no somos de aquellos que piensan que un conocimiento detallado del porvenir podría ser ventajoso para el hombre, y estimamos perfectamente legítimo el descrédito que alcanza, en Oriente, a la práctica de las artes adivinatorias. En eso ya habría un motivo suficiente para condenar el ocultismo y las demás especulaciones similares, que atribuyen tanta importancia a esta suerte de cosas, incluso si no hubiera que hacer, en el orden doctrinal, otras consideraciones aún más graves y más decisivas para rechazar absolutamente unas concepciones que son a la vez quiméricas y peligrosas.

Admitiremos que no sea posible prever actualmente las circunstancias que podrán determinar un cambio de dirección en el desarrollo de Occidente; pero la posibilidad de un tal cambio no es contestable más que para aquellos que creen que este desarrollo, en su sentido actual, constituye un «progreso» absoluto. Para nosotros, esa idea de un «progreso» absoluto está desprovista de significación, y ya hemos indicado la incompatibilidad de algunos desarrollos, cuya consecuencia es que un progreso relativo en un dominio determinado lleva aparejada en otro una regresión correspondiente; no decimos equivalente, ya que no se puede hablar de equivalencia entre dos cosas que no son ni de la misma naturaleza ni del mismo orden. Es lo que ha ocurrido para la civilización occidental: las investigaciones hechas únicamente en vista de las aplicaciones prácticas y del progreso material han entrañado, como debían hacerlo necesariamente, una regresión en el orden puramente especulativo e intelectual; y, como no hay ninguna medida común entre estos dos dominios, lo que se perdía así

por un lado valía incomparablemente más que lo que se ganaba por el otro; es menester toda la deformación mental de la gran mayoría de los occidentales modernos para apreciar las cosas de otro modo. Sea como sea, con solo que se considere que un desarrollo unilineal está sometido forzosamente a algunas condiciones limitativas, que son más estrechas que en cualquier otro caso cuando este desarrollo se cumple en el orden material, se puede decir casi con seguridad que el cambio de dirección del que acabamos de hablar deberá producirse en un momento dado. En cuanto a la naturaleza de los acontecimientos que contribuirán a ello, es posible que se acabe por caer en la cuenta de que las cosas a las que se da al presente una importancia exclusiva son impotentes para dar los resultados que se esperan de ellas; pero eso mismo supondría ya una cierta modificación de la mentalidad común, aunque la decepción pueda ser sobre todo sentimental y recaer, por ejemplo, sobre la constatación de la inexistencia de un «progreso moral» paralelo al progreso llamado científico. En efecto, los medios del cambio, si no vienen de otra parte, deberán ser de una mediocridad proporcionada a la de la mentalidad sobre la cual tendrán que actuar; pero esta mediocridad sería más bien de mal augurio para lo que resultara de ella. También se puede suponer que las invenciones mecánicas, llevadas cada vez más lejos, llegarán a un grado donde aparezcan tan enormemente peligrosas que se estará obligado a renunciar a ellas, ya sea por el terror que engendrarán poco a poco algunos de sus efectos, o ya sea incluso a consecuencia de un cataclismo que dejaremos a cada uno la posibilidad de representarse a su gusto. En este caso también, el móvil del cambio sería de orden sentimental, pero de esa sentimentalidad que está muy cerca de lo fisiológico; y haremos destacar, sin insistir demasiado en ello, que ya se han producido síntomas que se refieren a una y otra de las dos posibilidades que acabamos de indicar, aunque en una medida débil, debido al hecho de los recientes acontecimientos que han trastornado a Europa, pero que no son todavía suficientemente considerables, se piense lo que se piense sobre ellos, para determinar a este respecto resultados profundos y duraderos. Por lo demás, cambios como los que consideramos pueden operarse lenta y gradualmente, y requerir algunos siglos para cumplirse, como pueden surgir repentinamente de conmociones rápidas e imprevistas; no obstante, incluso en el primer caso, es verosímil que debe llegar un momento donde haya una ruptura más o menos brusca, una verdadera solución de continuidad en relación al estado anterior. De todas maneras, admitiremos también que sea imposible fijar de antemano, ni siquiera aproximadamente, la fecha de un tal cambio; no obstante, debemos decir que aquellos que tienen algún conocimiento de las leyes cíclicas y de su aplicación a los periodos históri-

cos podrían permitirse al menos algunas previsiones y determinar épocas comprendidas entre algunos límites; pero aquí nos abstendremos enteramente de este género de consideraciones, tanto más cuanto que a veces han sido simuladas por gentes que no tenían ningún conocimiento real de las leyes a las que acabamos de hacer alusión, y para quienes era tanto más fácil hablar de estas cosas cuanto más completamente las ignoraban: esta última reflexión no debe tomarse por una paradoja, sino que lo que expresa es literalmente exacto.

La cuestión que se plantea ahora es ésta: suponiendo que llegue a producirse una reacción en Occidente en una época indeterminada, y a consecuencia de los acontecimientos que sean, y que provoque el abandono de eso en lo que consiste enteramente la civilización europea actual, ¿qué resultará de ello ulteriormente? Son posibles varios casos, y hay lugar a considerar las diversas hipótesis que se les corresponden: la más desfavorable es aquella donde nada viniera a reemplazar a esta civilización, y donde, al desaparecer ésta, el Occidente, librado a sí mismo, se encontraría sumergido en la peor barbarie. Para comprender esta posibilidad, basta reflexionar que, sin remontar siquiera más allá de los tiempos históricos, se encuentran muchos ejemplos de civilizaciones que han desaparecido enteramente; a veces, eran las de pueblos que se han extinguido igualmente, pero esta suposición apenas es realizable más que para civilizaciones bastante estrechamente localizadas, y, para aquellas que tienen una mayor extensión, es más verosímil que haya pueblos que las sobrevivan encontrándose reducidos a un estado de degeneración más o menos comparable al que representan, como lo hemos dicho precedentemente, los salvajes actuales; no es útil insistir en ello más largamente para que uno se dé cuenta de todo lo que tiene de inquietante está primera hipótesis. El segundo caso sería aquel donde los representantes de otras civilizaciones, es decir, los pueblos orientales, para salvar al mundo occidental de esta decadencia irremediable, se le asimilarían de grado o a la fuerza, suponiendo que la cosa fuera posible, y que, por lo demás, Oriente consintiera en ello, en su totalidad o en alguna de sus partes componentes. Esperamos que nadie estará tan cegado por los prejuicios occidentales como para no reconocer cuan preferible sería esta hipótesis a la precedente: habría ciertamente, en tales circunstancias, un período transitorio ocupado por revoluciones étnicas muy penosas, de las que es difícil hacerse una idea, pero el resultado final sería de tal naturaleza que compensaría los perjuicios causados fatalmente por una semejante catástrofe; únicamente, el Occidente debería renunciar a sus características propias y se encontraría absorbido pura y simplemente. Es por eso por lo que conviene considerar un tercer caso mucho más favorable

desde el punto de vista occidental, aunque equivalente, a decir verdad, bajo el punto de vista del conjunto de la humanidad terrestre, puesto que, si llegara a realizarse, su efecto sería hacer desaparecer la anomalía occidental, no por supresión como en la primera hipótesis, sino, como en la segunda, por retorno a la intelectualidad verdadera y normal; pero este retorno, en lugar de ser impuesto y obligado, o todo lo más aceptado y sufrido desde afuera, se efectuaría entonces voluntaria y como espontáneamente. Se ve lo que implica, para ser realizable, esta última posibilidad: sería menester que el Occidente, en el momento mismo en que su desarrollo en el sentido actual tocara a su fin, encontrara en sí mismo los principios de un desarrollo en otro sentido, que podría cumplir desde entonces de una manera completamente natural; y este nuevo desarrollo, al hacer a su civilización comparable a las de Oriente, le permitiría conservar en el mundo, no una preponderancia a la cual no tiene ningún derecho y que no debe más que al empleo de la fuerza bruta, pero sí al menos el lugar que puede ocupar legítimamente como representando a una civilización entre otras, y una civilización que, en esas condiciones, ya no sería un elemento de desequilibrio y de opresión para el resto de los hombres. Es menester no creer, en efecto, que la dominación occidental pueda ser apreciada de otro modo por los pueblos de civilizaciones diferentes sobre los que se ejerce al presente; no hablamos, bien entendido, de algunos poblados degenerados, y todavía, incluso para esos, es quizás más perjudicial que útil, porque no toman de sus conquistadores más que lo peor que tienen. En cuanto a los orientales, ya hemos indicado en diversas ocasiones cuan justificado nos parece su desprecio de Occidente, tanto más cuanto más insistencia pone la raza europea en afirmar su odiosa y ridícula pretensión a una superioridad mental inexistente, y en querer imponer a todos los hombres una asimilación que, en razón de sus caracteres inestables y mal definidos, es afortunadamente incapaz de realizar. Es menester toda la ilusión y toda la ceguera que engendra el más absurdo partidismo para creer que la mentalidad occidental se ganará nunca a Oriente, y que hombres para quienes no es verdadera superioridad más que la de la intelectualidad, llegarán a dejarse seducir por invenciones mecánicas, por las que sienten mucha repugnancia, pero no la menor admiración. Sin duda, puede ocurrir que los orientales acepten o más bien sufran algunas necesidades de la época actual, pero considerándolas como puramente transitorias y como mucho más molestas que ventajosas, y no aspirando en el fondo más que a desembarazarse de todo ese «progreso» material, en el cual nunca se interesan verdaderamente, al margen de algunas excepciones individuales debidas a una educación completamente occidental; de una manera general, las modificaciones en este

sentido permanecen mucho más superficiales de lo que algunas apariencias podrían hacer creer a veces a los observadores de afuera, y eso a pesar de todos los esfuerzos del proselitismo occidental más ardiente y más intempestivo. Los orientales tienen todo el interés, intelectualmente, en no cambiar hoy más de lo que han cambiado en el curso de los siglos anteriores; todo lo que hemos dicho aquí es sólo para probarlo, y es una de las razones por las que un acercamiento verdadero y profundo no puede venir, así como no es lógico y normal, más que de un cambio realizado por el lado occidental.

Nos es menester volver aún sobre las tres hipótesis que hemos descrito, para marcar más precisamente las condiciones que determinarían la realización de una u otra de ellas; todo depende evidentemente, a este respecto, del estado mental en el que se encuentre el mundo occidental en el momento en que se alcance el punto de detención de su civilización actual. Si ese estado mental fuera entonces tal como es hoy, es la primera hipótesis la que debería realizarse necesariamente, puesto que no habría nada que pudiera reemplazar a aquello a lo que se renunciaría, y puesto que, por otra parte, la asimilación por otras civilizaciones sería imposible, dado que la diferencia de las mentalidades llega hasta la oposición. Esta asimilación, que responde a nuestra segunda hipótesis, supondría, como mínimo de condiciones, la existencia en Occidente de un núcleo intelectual, formado incluso sólo por una elite poco numerosa, pero bastante fuertemente constituida para proporcionar la intermediación indispensable para conducir a la mentalidad general, imprimiéndole una dirección que, por lo demás, no tendría ninguna necesidad de ser consciente para la masa, hacia las fuentes de la intelectualidad verdadera. Así pues, desde que se considera como posible la suposición de una detención de la civilización, la constitución previa de esta elite aparece como la única capaz de salvar a Occidente, en el momento requerido, del caos y de la disolución; y, por lo demás, para interesar en la suerte de Occidente a los detentadores de las tradiciones orientales, sería esencial mostrarles que, si sus apreciaciones más severas no son injustas hacia la intelectualidad occidental tomada en su conjunto, puede haber al menos honorables excepciones, que indiquen que la decadencia de esta intelectualidad no es absolutamente irremediable. Hemos dicho que la realización de la segunda hipótesis no estaría exenta, transitoriamente al menos, de algunos aspectos enojosos, desde que el papel de la elite se reduciría en ella a servir de punto de apoyo a una acción cuya iniciativa no la tendría Occidente; pero este papel sería muy diferente si los acontecimientos le dejaran el tiempo para ejercer una tal acción directamente y por sí misma, lo que correspondería a la posibilidad de

la tercera hipótesis. En efecto, se puede concebir que la elite intelectual, una vez constituida, actúe en cierto modo a la manera de un «fermento» en el mundo occidental, para preparar la transformación que, al devenir efectiva, le permitiría tratar, sino de igual a igual, al menos como una potencia autónoma, con los representantes autorizados de las civilizaciones orientales. En este caso, la transformación tendría una apariencia de espontaneidad, tanto más cuanto que podría operarse sin choque, por poco que la elite hubiera adquirido a tiempo una influencia suficiente para dirigir realmente la mentalidad general: y, por lo demás, el apoyo de los orientales no les faltaría en esta tarea, ya que serán siempre favorables, así como es natural, a un acercamiento que se cumpla sobre tales bases, tanto más cuanto que tendrían en ello igualmente un interés que, aunque sea de un orden muy diferente que el que encontrarían los occidentales, no sería en modo alguno desdeñable, pero que sería quizás bastante difícil, y, por lo demás, inútil, buscar definir aquí. Sea como sea, aquello sobre lo que insistimos, es que, para preparar el cambio de que se trata, no es necesario en modo alguno que la masa occidental, limitándose incluso a la masa supuestamente intelectual, tome parte en ello al comienzo; aunque eso no fuera completamente imposible, sería más bien perjudicial en algunos aspectos; así pues, para comenzar, basta que algunas individualidades comprendan la necesidad de un tal cambio, pero a condición, bien entendido, de que la comprendan verdadera y profundamente.

Hemos mostrado el carácter esencialmente tradicional de todas las civilizaciones orientales; la falta de vinculamiento efectivo a una tradición es, en el fondo, la raíz misma de la desviación occidental. Así pues, el retorno a una civilización tradicional, en sus principios y en todo el conjunto de sus instituciones, aparece como la condición fundamental de la transformación de la que acabamos de hablar, o más bien como idéntica a esta transformación misma, que se cumpliría desde que este retorno estuviera plenamente efectuado, y en unas condiciones que permitirían guardar incluso lo que la civilización occidental actual puede contener de verdaderamente ventajoso bajo algunos aspectos, únicamente con tal que las cosas no llegasen anteriormente hasta el punto en que se impondría una renuncia total. Este retorno a la tradición se presenta pues como la más esencial de las metas que la elite intelectual debería asignar a su actividad; la dificultad está en realizar integralmente todo lo que implica en órdenes diversos, y también en determinar exactamente sus modalidades. Diremos sólo que la edad media nos ofrece el ejemplo de un desarrollo tradicional propiamente occidental; se trataría en suma, no de copiar o de reconstruir pura y simplemente lo que existió entonces, sino de inspirarse en ello para la adaptación necesitada por las

circunstancias. Si hay una «tradición occidental», es ahí donde se encuentra, y no en las fantasías de los ocultistas y de los pseudoesoteristas; esta tradición era concebida entonces en modo religioso, pero no vemos que Occidente sea apto para concebirla de otro modo, hoy día menos que nunca; bastaría que algunos espíritus tuviesen consciencia de la unidad esencial de todas las doctrinas tradicionales en su principio, así como eso debió tener lugar también en aquella época, ya que hay muchos indicios que permiten pensarlo, a falta de pruebas tangibles y escritas cuya ausencia es muy natural, a pesar del «método histórico» del que estas cosas no dependen de ninguna manera. Hemos indicado, según se nos ofrecía la ocasión para ello en el curso de nuestra exposición, los caracteres principales de la civilización de la edad media, en tanto que presenta analogías muy reales, aunque incompletas, con las civilizaciones orientales, y no vamos a volver de nuevo sobre ello; todo lo que queremos decir ahora, es que si Occidente se encontrará en posesión de la tradición más apropiada a sus condiciones particulares, y por lo demás suficiente para la generalidad de los individuos, estaría dispensado, por eso mismo, de adaptarse más o menos penosamente a otras formas tradicionales que no han sido hechas para esta parte de la humanidad; se ve suficientemente cuan apreciable sería esta ventaja.

Al comienzo, el trabajo que hay que realizar debería atenerse al punto de vista puramente intelectual, que es el más esencial de todos, puesto que es el de los principios, de los que depende todo el resto; es evidente que sus consecuencias se extenderían después, más o menos rápidamente, a todos los demás dominios, por una repercusión completamente natural; modificar la mentalidad de un medio es la única manera de producir en él, incluso socialmente, un cambio profundo y durable, y querer comenzar por las consecuencias es un método eminentemente ilógico, que no es digno más que de la agitación impaciente y estéril de los occidentales actuales. Por lo demás, el punto de vista intelectual es el único que es inmediatamente abordable, porque la universalidad de los principios los hace asimilables a todo hombre, a cualquier raza que pertenezca, bajo la única condición de una capacidad de comprehensión suficiente; puede parecer singular que lo que es más fácilmente aprehensible en una tradición sea precisamente lo más elevado que tiene, pero eso se comprende no obstante sin esfuerzo, puesto que es lo que está despojado de todas las contingencias. Eso es también lo que explica que las ciencias tradicionales secundarias, que no son más que aplicaciones contingentes, no sean, bajo su forma oriental, enteramente asimilables para los occidentales; en cuanto a constituir o a restituir su equivalente en un modo que convenga a la mentalidad occidental, eso es una tarea cuya realización

no puede aparecer más que como una posibilidad muy remota, y cuya importancia, por lo demás, aunque muy grande también, no es en suma más que accesoria.

Así pues, si nos limitamos a considerar el punto de vista intelectual, es porque, de todas las maneras, es el primero que hay que considerar; pero recordamos que es menester entenderle de tal suerte que las posibilidades que conlleve sean verdaderamente ilimitadas, así como lo hemos explicado al caracterizar el pensamiento metafísico. Es de metafísica de lo que se trata esencialmente, puesto que nada, excepto eso, puede llamarse propia y puramente intelectual; y esto nos lleva a precisar que, para la elite de que hemos hablado, la tradición, en su esencia profunda, no tiene que ser concebida bajo el modo específicamente religioso, que no es, después de todo, más que un asunto de adaptación a las condiciones de la mentalidad general y media. Por otra parte, esta elite, antes incluso de haber realizado una modificación apreciable en la orientación del pensamiento común, podría ya, por su influencia, obtener en el orden de las contingencias algunas ventajas bastante importantes, como hacer desaparecer las dificultades y los malentendidos que, de otro modo, son inevitables en las relaciones con los pueblos orientales; pero, lo repetimos, eso no son más que consecuencias secundarias de la única realización primordialmente indispensable, y ésta, que condiciona todo el resto y que ella misma no está condicionada por nada, es de un orden completamente interior. Así pues, lo que debe jugar el primer papel, es la comprehensión de las cuestiones de principio, cuya verdadera naturaleza hemos intentado indicar aquí, y esta comprehensión implica, en el fondo, la asimilación de los modos esenciales del pensamiento oriental; por lo demás, en tanto que se piense en modos diferentes, y, sobre todo, sin que, por un lado, se tenga consciencia de la diferencia, evidentemente no será posible ningún entendimiento, como no sería posible tampoco si se hablaran lenguas diferentes, y uno de los interlocutores ignorara la lengua del otro. Es por eso por lo que los trabajos de los orientalistas no pueden ser de ninguna ayuda para lo que se trata, cuando no son un obstáculo por las razones que ya hemos dado; es también por eso por lo que, habiendo juzgado útil escribir estas cosas, nos proponemos, además, precisar y desarrollar algunos puntos en una serie de estudios metafísicos, ya sea exponiendo directamente algunos aspectos de las doctrinas orientales, de las de la India en particular, o ya sea adaptando estas mismas doctrinas de la manera que nos parezca más inteligible, cuando estimemos que una tal adaptación es preferible a la exposición pura y simple; en todo caso, lo que presentaremos así será siempre, en el espíritu, si no en la letra, una interpretación tan escrupulosamente exacta y fiel como sea posible de las doctrinas tradicionales, y lo que

pondremos como nuestro en eso, serán sobre todo las imperfecciones fatales de la expresión.

Al buscar hacer comprender la necesidad de un acercamiento con Oriente, nos hemos atenido, aparte de la cuestión del beneficio intelectual que sería su resultado inmediato, a un punto de vista que es todavía completamente contingente, o al menos que parece serlo cuando uno no le vincula a algunas otras consideraciones que no nos era posible abordar, y que tocan sobre todo al sentido profundo de esas leyes cíclicas cuya existencia nos hemos limitado a mencionar; eso no impide que este punto de vista, incluso tal como le hemos expuesto, nos parezca muy propio para retener la atención de los espíritus serios y para hacerlos reflexionar, con la única condición de que no estén enteramente cegados por los principios comunes del Occidente moderno. Estos prejuicios están llevados a su grado más alto en los pueblos germánicos y anglosajones, que son así, mentalmente más aún que físicamente, los más alejados de los orientales; como los eslavos no tienen más que una intelectualidad reducida en cierto modo al mínimo, y como el celtismo ya no existe apenas más que en el estado de recuerdo histórico, no quedan más que los pueblos llamados latinos, y que lo son en efecto por las lenguas que hablan y por las modalidades especiales de su civilización, si no por sus orígenes étnicos, en los que la realización de un plan como el que acabamos de indicar podría tomar, con algunas posibilidades de éxito, su punto de partida. Este plan conlleva en suma dos fases principales, que son la constitución de la elite intelectual y su acción sobre el medio occidental; pero, sobre los medios de la una y de la otra, no se puede decir nada actualmente, ya que sería prematuro a todos los respectos; en eso no hemos querido considerar, lo repetimos, más que posibilidades sin duda muy lejanas, pero que por eso no dejan de serlo, lo que es suficiente para que se las deba considerar. Entre las cosas que preceden, hay algunas que quizás hubiéramos vacilado escribirlas antes de los últimos acontecimientos, que parecen haber acercado un poco estas posibilidades, o que, al menos, pueden permitir comprenderlas mejor; sin dar una importancia excesiva a las contingencias históricas, que no afectan en nada a la verdad, es menester no olvidar que hay una cuestión de oportunidad que frecuentemente debe intervenir en la formulación exterior de esta verdad.

Faltan todavía muchas cosas en esta conclusión para que sea completa, y estas cosas son incluso las que conciernen a los aspectos más profundos, y, por tanto, más verdaderamente esenciales de las doctrinas orientales y de los resultados que pueden esperar de su estudio aquellos que son capaces de llevarle suficientemente lejos;

aquello de lo que se trata puede ser presentido, en una cierta medida, por lo que hemos dicho sobre el tema de la realización metafísica, pero al mismo tiempo hemos indicado las razones por las que no nos era posible insistir más al respecto, sobre todo en una exposición preliminar como ésta; quizás volvamos de nuevo a ello en otra parte, pero es ahí sobre todo donde es menester acordarse siempre de que, según una formula extremo oriental, «el que sabe diez no debe enseñar más que nueve». Sea como sea, todo lo que puede ser desarrollado sin reservas, es decir, todo lo que hay de expresable en el lado puramente teórico de la metafísica, es aún más que suficiente para que, a aquellos que pueden comprenderlo, incluso si no van más allá, las especulaciones analíticas y fragmentarías del Occidente moderno se les aparezcan tales como son en realidad, es decir, como una investigación vana e ilusoria, sin principio y sin meta final, y cuyos mediocres resultados no valen ni el tiempo ni los esfuerzos de aquel que tiene un horizonte intelectual suficientemente extenso como para no limitar a eso su actividad.

ÍNDICE

TERCERA PARTE

LAS DOCTRINAS HINDÚES

CUARTA PARTE

LAS INTERPRETACIONES OCCIDENTALES